UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01550429 3
UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diephilosophiede00erha

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Metaphysik. Erster Band: Erkenntnistheorie. 1894. 41 Bogen gr. 8°. M. 12.—.

Kritik der Kantischen Antinomienlehre. 1888. 5¼ Bogen. M. 2.—.

Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1897. 11 Bogen gr. 8°. M. 3.60.

Mechanismus und Teleologie. Eine Abhandlung über die Principien der Naturforschung. 1890. 10½ Bogen. M. 3.60.

Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schließens. 1891. 56 Seiten 8°. M. —.80.

Psychopysischer Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus. 1900. 44 S. gr. 8°. M.—.80.

S 758
.Ye

Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik.

Von

Franz Erhardt,
Professor der Philosophie an der Universität Rostock.

11738
15.7.11

Leipzig.
O. R. Reisland.
1908.

Alle Rechte vorbehalten.

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Vorrede.

Es ist das Ergebnis langer und zum Teil ziemlich mühsamer Arbeit, was ich mit diesem Buche veröffentliche. Ursprünglich war mein Plan nur der, eine sich in engeren Grenzen haltende Kritik der Spinozistischen Philosophie zu schreiben. Unter der Hand aber gewannen meine kritischen Untersuchungen eine erheblich größere Ausdehnung, als sie nach der anfangs ins Auge gefaßten Absicht haben sollten. Dennoch würde mein Buch seinen jetzigen Umfang noch nicht erreicht haben, wenn ich mich allein auf die Kritik beschränkt hätte. Im Laufe der Zeit hatte ich mich aber mehr und mehr in die Spinozaliteratur hineingearbeitet und allmählich einen sehr beträchtlichen Teil derselben kennen gelernt. Infolgedessen faßte ich den Entschluß, die Resultate dieser Studien für mein Buch mit zu verwerten und die kritischen Ausführungen des Werkes nach der historischen Seite zu ergänzen.

Dies ist nun vor allen Dingen in der Einleitung und in dem Anhang geschehen, die beide erst nachträglich zu der Kritik hinzugetreten sind. Die Einleitung ist dazu bestimmt, dem Leser einen zusammenhängenden Überblick über die Schicksale des Spinozismus von seinen Anfängen an bis zur Gegenwart zu geben; der Anhang dagegen hat in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, die Aufgabe, die historische Darstellung der Einleitung durch etwas genauere Mitteilungen aus dem weiten Gebiete der Spinozaliteratur zu vervollständigen. Dem Zwecke meines Werkes

entsprechend habe ich dabei besonders denjenigen Teil der Literatur berücksichtigt, der der Kritik des Spinozismus gewidmet ist. Vollständigkeit der geschichtlichen Ausführungen konnte ich aber auch nach dieser Seite hin natürlich nicht anstreben wollen; es kam mir in den historischen Abschnitten meines Buches nicht darauf an, eine eigentliche Geschichte des Spinozismus oder auch nur seiner Kritik schreiben zu wollen, wohl aber Beiträge dazu zu liefern, von denen ich hoffen konnte, daß sie einigen Wert besäßen und unsere Kenntnisse in dieser oder jener Hinsicht zu erweitern imstande wären. Ich hege diese Hoffnung namentlich von den Mitteilungen, die die ältere Literatur betreffen, da diese wohl nur sehr wenigen Forschern genauer bekannt sein dürfte.

In meiner eigenen Kritik ist dagegen die Spinozaliteratur nicht eingehender berücksichtigt. Es lag für mich um so weniger Grund vor, fortgesetzt auf die Anschauungen anderer Kritiker zu verweisen, als ich mir mein Urteil über den Spinozismus in der Hauptsache durch eigenes Nachdenken gebildet habe. Zwar will ich nicht leugnen, daß meine prinzipielle Stellung zu Spinoza wesentlich mit durch das Studium derjenigen Systeme und Werke bestimmt worden ist, die für die Entwicklung meiner persönlichen philosophischen Überzeugungen eine besondere Wichtigkeit gehabt haben; dabei handelt es sich aber weit mehr um einen indirekten als um einen direkten Einfluß auf meine Beurteilung der Spinozistischen Philosophie. Die eigentliche Spinozakritik dagegen ist für mich nicht von maßgebender Bedeutung gewesen, obwohl sie mir natürlich mancherlei und zum Teil auch wertvolle Anregungen geliefert hat; einen entscheidenden Einfluß aber konnte sie auf mich schon deshalb nicht ausüben, weil ich mich mit der Spinozaliteratur überhaupt erst dann genauer zu beschäftigen angefangen habe, als mir meine eigene Auffassung und Beurteilung des Spinozismus in den meisten Punkten schon lange feststand. Einen sehr großen Teil

der dieser Literatur gewidmeten Studien, die mir viel Zeit und Mühe gekostet haben, habe ich sogar erst nach der Niederschrift meiner Kritik gemacht, die für sich allein schon vor ein paar Jahren hätte veröffentlicht werden können.

Das Schwergewicht meines Werkes liegt in dem zweiten Teile, der die sachliche Kritik der Spinozistischen Lehre enthält. Will man ein philosophisches System in bezug auf seinen sachlichen Gehalt kritisieren, so genügt es nicht, bloß Schwächen und Mängel als solche aufzudecken; vielmehr wird eine derartige Kritik erst dann fruchtbar werden, wenn sie sich außerdem zu zeigen bemüht, in welcher Richtung die wahre Lösung der Probleme zu finden sein dürfte. Damit aber geht die Kritik von selbst in die systematische Untersuchung über. In diesem Sinne will auch meine Kritik zugleich an der positiven Lösung der Probleme arbeiten und an ihrem Teile zu dem Fortschritt unserer philosophischen Erkenntnis beitragen. Auch die allgemeinen Erörterungen über die Methode des Spinoza, die sich hauptsächlich im ersten Kapitel des ersten Teiles finden, wollen etwas mehr bieten als eine bloß formell-logische Kritik; hingegen handelt es sich wesentlich nur um diese Form der Kritik bei der Beurteilung der Einzelheiten von Spinozas Beweisführung, womit es die übrigen Abschnitte des ersten Teils fast ausschließlich zu tun haben. Es mag wohl sein, ja es ist mir sehr wahrscheinlich, daß diese Abschnitte gar manche Leser weniger interessieren werden, zumal wenn mein Buch, wie ich es allerdings wünsche, auch über die Kreise der eigentlichen Wissenschaft hinaus einige Beachtung finden sollte. Ich möchte deshalb darauf aufmerksam machen, daß die betreffenden Ausführungen zunächst ruhig überschlagen werden können, da ihre Lektüre keine notwendige Voraussetzung für das Verständnis der sachlichen Kritik bildet. Will jemand aber von diesen Ausführungen überhaupt keine Kenntnis nehmen, so wird er zwar von meiner Kritik keinen vollständigen Eindruck

erhalten, von dem Werke im ganzen jedoch nicht mehr als etwa den fünften Teil verlieren.

Der Zweck meiner Untersuchungen brachte es mit sich, daß ich mich auch auf Fragen der Interpretation einlassen mußte, die ja beim Systeme des Spinoza eine nicht unwichtige Rolle spielen. Auch an den Problemen konnte ich nicht ganz vorübergehen, die die Entstehung der Spinozistischen Philosophie und den Einfluß fremder Anschauungen auf Spinoza betreffen; doch sind es nur kurze Ausführungen, die ich diesem Gegenstande gewidmet habe.

Das Resultat, zu dem ich durch meine Kritik gelange wird gewiß vielen Verehrern Spinozas wenig willkommen sein; denn ich sehe mich genötigt, gegen sein System in formeller wie in sachlicher Beziehung sehr viele Einwendungen zu erheben und zu seinen Lehren meistenteils eine durchaus ablehnende Stellung einzunehmen; damit man aber aus dieser Tatsache keine falschen Folgerungen ziehe, will ich hier ausdrücklich erklären, daß ich deshalb durchaus nicht die Absicht habe, die subjektive Größe des Spinoza selbst zu leugnen; ich erkenne vielmehr seine hervorragende Bedeutung bereitwillig an und habe auch kaum etwas einzuwenden, wenn man ihn zu den Denkern ersten Ranges rechnen will; sein System hingegen vermag ich nicht ebenso hoch zu stellen und trotz der Größe des Grundgedankens von der einen Substanz nicht als ein solches vom ersten, wenigstens nicht vom allerersten Range gelten zu lassen.

Weshalb ich nun überhaupt dazu gekommen bin, ein so umfangreiches kritisches Werk über die Philosophie des Spinoza zu schreiben, brauche ich in der Vorrede nicht auseinanderzusetzen, da sich die nötigen Aufklärungen hierüber in der Einleitung finden; was ich da gesagt habe, wird wohl genügen, um mein kritisches Unternehmen im Prinzip zu rechtfertigen; wer durch diese Darlegungen aber noch nicht zufrieden gestellt sein sollte, mag die Kritik selbst zur Hand nehmen, die ihn, wie ich glaube, davon

überzeugen wird, daß ich meine Arbeit nicht auf die Lösung einer überflüssigen oder unwichtigen Aufgabe verwendet habe.

Schließlich möchte ich um die Erlaubnis bitten, gleich noch in der Vorrede das Folgende erwähnen zu dürfen: S. 50, Anm. 2 muß es statt Armand Amand Saintes heißen; was S. 24, Anm. über Wachter gesagt ist, bedarf einer Berichtigung, die sich S. 486 findet; wegen des Ursprungs des S. 15 Kortholt zugeschriebenen Wortspiels ist S. 474 zu vergleichen; ob die S. 28 erwähnte Schrift von Clarke wirklich 1705 und 1706 erschienen ist, ist fraglich, wie die Ausführungen auf S. 489 f. zeigen; die Zahlen der S. 268, Anm. 2 erwähnten Paragraphen der Leibnizschen Theodicee (382—395) sind nach Erdmanns Ausgabe der philosophischen Schriften von Leibniz angeführt; bei Erdmann ist, aber wie in der seinem Abdruck zugrunde liegenden Amsterdamer Ausgabe der Theodicee von 1747, kein Paragraph 276 gezählt; daher muß es richtiger § 381—394 heißen.

Rostock, Ende Mai 1908.

Franz Erhardt.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
I. Der Spinozismus in der älteren Zeit 1
II. Die neuere Entwicklung des Spinozismus 35

Erster Teil. Formelle Kritik 67
Erstes Kapitel. Die deduktiv-geometrische Methode 67
Zweites Kapitel. Die geometrische Beweisführung im ersten Teile der Ethik 86
I. Die Definitionen und Axiome 86
II. Lehrsatz 1—14: Das Dasein Gottes 104
III. Lehrsatz 15 bis zum Schluß: Das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu den Dingen 120
Drittes Kapitel. Die geometrische Beweisführung in den übrigen Teilen der Ethik 145

Zweiter Teil. Sachliche Kritik 196
Erstes Kapitel. Die Lehre von Gott 196
I. Das Wesen Gottes 196
a) Die zahllosen Attribute 196
b) Die beiden erkennbaren Attribute 206
c) Gott als blindwirkendes Prinzip 232
II. Gott und die Natur 248
Zweites Kapitel. Die Naturphilosophie 289
Drittes Kapitel. Psychologie und Erkenntnislehre 319
I. Das Wesen der Seele und ihr Verhältnis zum Leibe . 319
II. Die Affektenlehre 357
III. Die Erkenntnislehre 369
Viertes Kapitel. Ethik und Religionsphilosophie 391
I. Das Problem der Willensfreiheit 391
II. Das Wesen der Sittlichkeit und die Begründung der sittlichen Forderungen 410
III. Religionsphilosophie 432
Schluß 440

Anhang 466

Einleitung.

I. Der Spinozismus in der älteren Zeit.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Philosophie des Spinoza sehr merkwürdige Schicksale und eine wechselvolle Geschichte gehabt hat. Solange Spinoza selbst lebte, war es ausgeschlossen, daß sein System größere Wirkungen entfalten konnte. Denn wegen der Erregung, die der theologisch-politische Traktat gegen ihn hervorgerufen hatte, sah er sich genötigt, auf die für das Jahr 1675 geplante Veröffentlichung seines Hauptwerkes zu verzichten; erst nach seinem Tode, wenn auch noch im gleichen Jahre, trat die Ethik zusammen mit den anderen nachgelassenen Schriften an das Licht. Dennoch hatte ein freilich nicht allzu zahlreicher Kreis von Freunden schon vorher Gelegenheit gehabt, durch mündliche oder schriftliche Mitteilungen Spinozas dessen eigentliches System genauer kennen zu lernen. Wie wir aus dem Briefwechsel ersehen, erhielten eine Anzahl dieser Freunde noch während der Ausarbeitung der Ethik von dem Inhalt des Werkes fortlaufende Kunde. Allerdings war Spinoza ängstlich darauf bedacht, den tieferen Einblick in seine Gedankenwelt nur solchen Personen zu gestatten, auf deren Treue und Verschwiegenheit er sich verlassen durfte; doch blieb die Kenntnis seiner Philosophie nicht ausschließlich auf die vertrauteren Freunde beschränkt. Denn auch einem Leibniz, der ihm persönlich keineswegs nahestand, wurde nach Überwindung der von Spinoza ur-

sprünglich gehegten Bedenken die Vergünstigung zuteil, Einsicht in das Hauptwerk nehmen zu dürfen. Immerhin war dies eine Ausnahme, und im ganzen drang die Bekanntschaft mit der Ethik über den Kreis der näheren Freunde kaum hinaus.

Das Gleiche gilt, nur in noch höherem Maße, auch von der „kurzen Abhandlung über Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit", in der Spinoza die Grundgedanken seiner Weltanschauung in ihrer damaligen Form schon geraume Zeit vor den ersten Anfängen der Arbeit an der Ethik niedergelegt hatte. Dieses Werk sollte jedenfalls nur zur eigenen Orientierung Spinozas und zur Belehrung der wenigen Freunde dienen, die der Ideenwelt des jugendlichen Denkers bereits damals ein tieferes Interesse entgegenbrachten. Bloß eine geringe Anzahl von Personen war daher überhaupt in der Lage, die eigentliche Philosophie Spinozas schon vor dem Jahre 1677 kennen zu lernen. Denn von den beiden Schriften, die er selbst veröffentlicht hat, besitzt die im Jahre 1663 erschienene Darstellung der beiden ersten Teile der Principia Philosophiae des Cartesius an und für sich für das Spinozistische System gar keine Bedeutung; höchstens die angehängten Cogitata Metaphysica lassen bei ihrer eigentümlichen Erörterung philosophischer Probleme den Standpunkt Spinozas hier und da mehr ahnen als wirklich erkennen [1]). Viel bestimmter tritt dieser Standpunkt in dem theologisch-politischen Traktat hervor, der die naturalistische Weltauffassung Spinozas offen ausspricht und ohne jede Einschränkung die Identität von Gott und Natur behauptet. Um eine systematische Darlegung oder gar Begründung seiner Weltanschauung ist es jedoch dem Spinoza auch in diesem Werke durchaus nicht zu tun. Doch war es nun gerade der theologisch-politische Traktat, durch den der Name des Spinoza zuerst in weiteren Kreisen

[1]) Vgl. die Bemerkungen am Anfang vom Schlußabschnitt dieses Werkes.

bekannt, berühmt oder besser berüchtigt wurde. Wir führen nicht näher aus, welche ungeheure Aufregung das Buch mit seinem dem allgemeinen Zeitbewußtsein durchaus widersprechenden Inhalt hervorbrachte. Es erscheint als ein ruchloses, frevelhaftes, gotteslästerliches Werk, als eine Ausgeburt der Hölle. Um es zu widerlegen, werden eine Fülle von Gegenschriften veröffentlicht, die natürlich zugleich die Wirkung haben, das Buch und seinen Autor nur um so bekannter zu machen. Freilich konnte diese Art und Weise, der Mitwelt bekannt zu werden, für Spinoza persönlich, wie auch für seine Philosophie nur im höchsten Grade nachteilig sein. Denn für die große Mehrzahl seiner Zeitgenossen galt er fortan als ausgemachter Atheist und damit als Gegenstand des tiefsten moralischen Abscheus.

Daß unter diesen Umständen die Ethik bei ihrem Erscheinen keine besonderen Aussichten auf eine wohlwollende Aufnahme, ja auch nur auf eine unbefangene und objektive Würdigung ihres Inhalts haben konnte, versteht sich ganz von selbst. Auf eine viel bessere Aufnahme würde sie freilich auch dann kaum haben rechnen können, wenn ihr der theologisch-politische Traktat nicht vorausgegangen wäre. Denn ihr Inhalt stand ja zu dem Zeitbewußtsein ebenfalls im entschiedensten Gegensatze. Ja, man wird sogar sagen dürfen, daß der theologisch-politische Traktat der Ethik insofern die Bahn gebrochen hat, als er eben die Aufmerksamkeit und das Interesse weitester Kreise auf Spinoza lenkte. Trotzdem war es nun in der Natur der Sache begründet, daß die Ethik bei ihrem Erscheinen ähnliche Wirkungen wie der theologisch-politische Traktat durchaus nicht hervorzubringen vermochte. Denn nach Inhalt und Form war sie ein viel schwierigeres und für ein größeres Publikum auch nicht so unmittelbar interessantes Werk wie der theologisch-politische Traktat. Will man daher den Einfluß der Ethik auf ihre Zeit richtig beurteilen, so muß man sich wohl hüten, dabei die Wirkungen mit in Anschlag zu bringen, die von dem theologisch-politischen

Traktat ausgegangen sind. Was dann aber für die Ethik übrigbleibt, ist gewiß nur der kleinere, vielleicht der wesentlich kleinere Teil der Gesamtwirkung, die Spinoza am Ende des 17. Jahrhunderts ausgeübt hat[1]).

---

[1]) Zur Bestätigung des eben Gesagten führe ich zwei Zeugnisse aus der zeitgenössischen Literatur an, wobei ich mir allerdings bewußt bin, daß es auch anders lautende Nachrichten gibt. Bayle, dem man in dieser Angelegenheit wohl ein Urteil wird zutrauen können, sagt in dem Artikel seines Wörterbuchs über Spinoza (im Text, nach dem Buchstaben U): „Il n'est pas vrai que ses Sectateurs soient en grand nombre. Très peu de personnes sont soupçonnées d'adhérer à sa Doctrine: et parmi ceux que l'on en soupçonne, il y en a peu qui l'aient étudiée; et entre ceux-ci, il y en a peu qui l'aient comprise, et qui n'aient été rebutez des embarras et des abstractions impénétrables qui s'y rencontrent. Mais voici ce que c'est: à vue de païs (aufs Geratewohl) on apelle Spinozistes tous ceux qui n'ont guere de Religion, et qui ne s'en cachent pas beaucoup.“ Dieses Urteil, dessen letzten Satz ich auch weiterhin wohl zu beachten bitte, stammt aus der ersten Auflage (1697), B., der bis zum Tode (1706) an seinem Wörterbuche arbeitete, hat es aber auch später nicht geändert. — Ich verweise zweitens auf folgende Stelle in dem 1688 erschienenen Werk des später Protestant gewordenen Oratorianers Michel le Vassor „De la veritable Religion“: „Quoi donc? n'y-a-t-il pas un grand nombre de gens, qui font profession de suivre les sentiments de Spinoza, et qui ont étudié ses principes? Ils le disent: mais où sont ceux qui entendent la Métaphysique de ce rare Genie? C'est la chose du monde la plus incomprehensible. Plût à Dieu, qu'il se fût contenté d'écrire sur cette matière. Il n'auroit pas tant fait de mal; on l'auroit laissé là comme un extravagant. Ce sont les sentiments hardis sur l'Ecriture, sur les miracles et sur l'inspiration des Prophétes, qui lui ont fait trouver des Disciples. L'Ecriture est un Livre trop incommode à nôtre orgueil et à nos passions. Tout ce qui en peut afoiblir l'autorité est bon à certaines gens. C'est par là, que Spinoza s'est fait des adorateurs“ (S. 4). Die letzten Sätze dieses Zitats habe ich absichtlich mit angeführt, weil sie nicht nur für den Verfasser, sondern für den ganzen Geist der Zeit charakteristisch sind. Sie geben ein Beispiel für eine bekannte Art kirchlicher und theologischer Polemik, von der man natürlich auch in dem gegen Spinoza geführten Kampfe Gebrauch gemacht hat. So heißt es, um noch ein anderes Beispiel anzuführen, in dem sogleich zu nennenden

Damit soll freilich der Ethik durchaus nicht jeder Einfluß auf ihre Zeit abgesprochen werden. Man hat zwar seit der Wiederbelebung der Spinozistischen Philosophie im vorletzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts sehr vielfach geglaubt, die Ethik habe in den ersten 100 Jahren nach dem Tode ihres Urhebers überhaupt keine ernstliche Beachtung gefunden; und auch heute dürfte diese Vorstellung noch ziemlich weit verbreitet sein. Die genauere Beschäftigung mit der Geschichte des Spinozismus ergibt jedoch ihre Unrichtigkeit. Freilich beginnt die große historische Wirksamkeit der Spinozistischen Philosophie erst in der Zeit, die wir soeben erwähnten. Das schließt jedoch nicht aus, daß sie auch in der vorangehenden Periode eine nicht unerhebliche historische Bedeutung gehabt hat, und zwar nicht nur als Gegenstand der Kritik und Polemik. Durch neuere Untersuchungen ist festgestellt worden, daß es Spinoza in dieser Zeit auch an Freunden und Anhängern keineswegs

---

Werke von François Lami: „Die in Spinozas System zusammengefaßten Irrtümer schmeicheln den bösen Neigungen des Libertinismus, der wünscht, daß kein Gott, keine Willensfreiheit sei“ (78 ff.); „die große Quelle dieses Systems und überhaupt aller neueren Religionssysteme ist die Abneigung gegen die christliche Moral; von ihrem Joch den Menschen zu befreien, ist ihr einziger Zweck und ihr ganzes Ziel“ (84 ff.). „Die Leidenschaften ihres Herzens hüllen den Geist der Ungläubigen in zu dichte Finsternis ein“ (228); „aus moralischen Gründen wollen die Atheisten von Gott nichts wissen“ (430). So schreibt ein wissenschaftlich hochgebildeter und bedeutender Mann! Lamis Buch, auf das wir noch öfter und namentlich im Anhang zurückkommen, führt den Titel „Le nouvel Atheisme renversé, ou Refutation du Sistême de Spinosa tirée pour la plûpart de la conoissance de la nature de l'Homme. Par un Religieux Benedictin de la Congrégation de Saint Maur. Paris 1696“. Der Name des Verfassers war nicht genannt. — Das vorher zitierte, sehr umfangreiche Werk von le Vassor (710 Seiten großen Formats) beschäftigt sich übrigens mit Spinoza nicht genauer, wenn auch oft von ihm gesprochen wird; der Autor hat es nicht mit der Ethik, sondern nur mit dem theologisch-politischen Traktat zu tun, über den er von seinem theologischen Standpunkt aus in sehr wegwerfender Weise redet.

ganz fehlte. So wissen wir, daß in den Niederlanden die Zahl derjenigen nicht gering war, die seiner Weltanschauung einen maßgebenden Einfluß auf ihre eigenen Ansichten einräumten; hier drangen wichtige Lehren Spinozas auch in theologische Kreise und durch diese sogar in das Volk ein; auf diese Weise wurde eine freilich mehr theologisch-religiöse als philosophische Bewegung erzeugt, die ziemliche Ausdehnung gewann und in gewissen Nachwirkungen sich bis in die neueste Zeit erhalten hat[1]). Aber auch in Deutschland fand der Spinozismus Eingang und erwarb sich eine Reihe von Anhängern, die zum Teil mit großer Entschiedenheit ihren Spinozistischen Überzeugungen Ausdruck gaben[2]). Im ganzen ist die Anzahl der Männer

---

[1]) Vgl. hierüber A. van der Linde, Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, 1862, S. 134—170. Auf den Spinozismus in Holland bezieht sich wohl auch folgende Äußerung, die ich den „Investigationes Theologicae" von Henricus Horchius (1692) entnehme. Die monströsen Begriffe des Spinoza sind, wie Horchius sagt, „cura Magistratus Politici proscriptione publica ad Orcum .... relegati suoque Auctori ac Parenti veluti redditi, ut perpetuis sum ipso tenebris damnarentur"; aber doch wirken sie noch und betören nicht wenige, „ita ut alicubi etiam conventicula frequentari dicantur, in quibus socii omnem operam impendunt, ut venenum, quod ipsimet imbiberunt, aliis quoque hauriendum propinent, non secus ac si de propaganda fide ageretur" (S. 3 f.). Der erste Satz dieses Zitats kann nur von den Niederlanden gelten, wo in der Tat die Schriften Spinozas mehrfach von den politischen Behörden verboten worden sind. Vgl. die Mitteilungen darüber bei Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinoza's, Abschnitt II, B.

[2]) Vgl. Moses Krakauer, Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Breslau 1881, und Leo Bäck, Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland, Berlin 1895. Diese beiden Dissertationen stellen wertvolle Untersuchungen dar, durch die über ein Gebiet Licht verbreitet worden ist, das vorher ziemlich im Dunkel lag; namentlich die Abhandlung von Bäck, die auf der Benutzung einer sehr umfangreichen Literatur beruht, ist eine gediegene und verdienstliche Arbeit. Eine zusammenhängende Darstellung der Einwirkungen, die Spinoza auf Deutschland gehabt hat, sucht das Werk von Max Grunwald,

freilich nicht groß, die uns als Vertreter des Spinozismus in Deutschland wirklich bekannt sind. Auf Grund gewisser Nachrichten über die Verbreitung Spinozistischer Lehren wird man aber annehmen dürfen, daß es außer den uns bekannten noch andere Anhänger Spinozas gegeben hat; es wäre ja sehr merkwürdig, wenn von jedem einzelnen, der Spinoza vielleicht nahestand, eine geschichtliche Kunde auf uns gekommen wäre; da es außerdem eine bedenkliche, unter Umständen sogar gefährliche Sache war, sich zu den Ansichten des verfemten Denkers zu bekennen, so mag gar mancher, der im Innern seines Herzens Spinozistischen Anschauungen huldigte oder doch zu ihnen neigte, sich wohl gehütet haben, darüber etwas in die Öffentlichkeit dringen zu lassen [1]). Auch von England wird uns gelegentlich berichtet, daß sich dort der Spinozismus ebenso wie in Holland außerordentlich verbreitet habe [2]). Doch ist diese Mitteilung viel zu allgemein und unbestimmt, als daß man ihr größeres Gewicht beilegen könnte. Genaueres ist uns jedenfalls nicht bekannt, und nach allem, was wir wirklich wissen, wird man wohl annehmen dürfen, daß der positive Einfluß Spinozas in England lange nicht so bedeutend gewesen ist wie in den Niederlanden oder Deutschland [3]). In Frankreich vollends scheint die Spinozistische

---

Spinoza in Deutschland, 1897, zu geben; doch wird darin der Einfluß Spinozas in tendenziöser und unkritischer Weise maßlos übertrieben.

[1]) Mit Recht haben Krakauer (S. 28) und Bäck (31, 33) auf das Vorhandensein eines solchen „Kryptospinozismus“ hingewiesen; aber wenn der erstere sagt, der Kryptospinozismus stand in voller Blüte, und der zweite behauptet, sehr viele Spinozisten blieben sicher aus Furcht mit ihren wahren Ansichten im Verborgenen, so scheint mir dies etwas sehr weit, vielleicht viel zu weit zu gehen; eine vorsichtigere Ausdrucksweise wäre gewiß in besserem Einklang mit den wirklich bekannten Tatsachen. Vgl. das S. 9/10 Gesagte.

[2]) Die Äußerung (Bäck S. 2, Anm. 4) stammt aus einem Briefe vom Jahre 1709, aus dem sie Tholuck in seiner Vorgeschichte d. Rational. II, 2, S. 31 zitiert hat.

[3]) Eine kurze Darstellung der Einwirkungen Spinozas auf Eng-

Philosophie, von ganz vereinzelten Ausnahmen abgesehen, Anhänger überhaupt nicht gefunden zu haben [1]).

land gibt Pollock in seinem großen Werke „Spinoza, his life and his philosophy", im 12. Kapitel „Spinoza and modern thought". Nach P.s Kenntnis der Dinge hat eine ernste philosophische Beschäftigung mit Spinoza in England bis auf Coleridge nicht stattgefunden (S. 360 der 2. Aufl.); es sind nur ein Paar Namen die P. aus der vorangehenden Zeit erwähnt; dabei handelt es sich aber nicht um Anhänger, sondern um Gegner Spinozas.

[1]) Vgl. Paul Janet, Le Spinozisme en France, Revue philosophique, 1882, S. 109—132. Gleich im Eingang seines Aufsatzes entwirft J. folgende Schilderung: „Au 17. siècle, Spinoza fut un objet de curiosité pour quelques esprits forts, d'exécration et d'horreur pour les croyants, qui n'y virent qu'un 'monstre'. Au 18. siècle, à quelques exceptions près, il est dédaigné et négligé comme obscure, barbare, indéchiffrable. Au 19. siècle, grâce surtout à l'influence allemande, il revient en honneur, trouve de nouveaux disciples et est traité avec respect, même par ses adversaires" (S. 109). — Ein französischer Anhänger oder doch entschiedener Verehrer Spinozas aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist der Graf Henri von Boulainvilliers (1658—1722), der zu dem angeblichen Zweck einer um so leichteren Widerlegung eine Darstellung und Begründung der Spinozistischen Philosophie geschrieben hat, die in Wirklichkeit nur dazu dienen soll, diese dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen und ihr dadurch Eingang zu verschaffen. Vgl. das Werk „Refutation des erreurs de Benoit de Spinoza. Par M. de Fenelon, par le P. Lami Benedictin et par M. le Comte de Boulainvilliers" Etc. 1731. Als Herausgeber des Werkes wird ein gewisser Lenglet oder Langlet du Fresnoy genannt. Die Darstellung von B. umfaßt mit Inbegriff einer in der Fortsetzung des Titels erwähnten Biographie, die er nach Colerus und Lucas gearbeitet hat, weit mehr als die Hälfte des ganzen Werkes (S. 1—320). Es folgt dann ein bis auf ein paar Ausdrücke wörtlicher Auszug aus der uns schon bekannten Schrift von Lami (bis S. 375), darauf ein Auszug aus einem Briefe von Fénelon (376—386), der sich bereits bei Lami findet und von dort wohl in dieses Werk gekommen ist, und zuletzt eine im Titel nicht erwähnte lateinische Abhandlung eines Amsterdamer jüdischen Arztes Ishak Orobio „Certamen Philosophicum Propugnatae Veritatis Divinae ac Naturalis" (387—483), die sich gegen Johannes Bredenburg und daneben, obwohl nur indirekt, gegen Spinoza richtet. Bredenburg hatte gegen den theologisch-politischen Traktat geschrieben, war aber selbst in den Verdacht eines gewissen Spinozismus

Aber auch in bezug auf Deutschland und die Niederlande darf man die Ausbreitung Spinozistischer Ideen und ihren Einfluß auf die Zeit nicht überschätzen. So verdienstlich die Resultate der erwähnten historischen Untersuchungen auch sein mögen, so wäre es doch ganz falsch, wenn man glauben wollte, durch sie sei nunmehr ein bedeutender positiver Einfluß Spinozas auf die Entwicklung des philosophischen Denkens der Epoche festgestellt worden. Davon kann gar keine Rede sein. Was haben z. B., um einige Namen zu nennen, deren Träger man uns als Spinozisten schildert, die van Leenhof und van Hattem in Holland, was die Stosch, die Lau, die Edelmann in Deutschland mit der Entwicklung des philosophischen Denkens zu tun? Mögen die Anhänger Spinozas in jener Zeit immerhin persönlich eine gewisse Bedeutung in Anspruch nehmen können, so waren sie doch weit davon entfernt, zu den führenden Geistern der Zeit zu gehören. Ihr philosophischer Einfluß war jedenfalls sehr gering; aber auch das allgemeine geistige Leben der Epoche ist von ihnen gewiß nicht in erheblichem Maße beeinflußt worden; selbst in den Niederlanden verlief die Spinozistische Bewegung, wenn man die betreffenden Strömungen überhaupt so bezeichnen darf, viel zu sehr in abgesonderten Kreisen, als daß sie zu einem bedeutsamen Kulturfaktor werden konnte. Was aber die allgemeinen Nachrichten über die weite Verbreitung des Spinozismus anbelangt, so haben dieselben nicht viel zu

---

geraten; in diesem Sinne bekämpft ihn Orobio, dessen Abhandlung nach unserem Werke zuerst 1703, nach anderen Angaben noch früher(?) erschienen ist; Graetz, Gesch. d. Jud. X, Note I, S. XII nennt das Jahr 1684, der Artikel über Orobio bei Ersch und Gruber außerdem noch 1681. — Über dieses Sammelwerk vgl. man auch K. Fischer, Spinoza, 4. Aufl., S. 102 f., 111 und van der Lindes Spinozabibliographie 1871, Nr. 107 f. und 208 f. Fischer gibt Boulainvilliers den falschen Vornamen Charles, Linde setzt unser Werk, wohl infolge eines Versehens, in das Jahr 1726; denn die Ausgabe von 1731 ist nicht als eine zweite Auflage bezeichnet, und das Jahr 1726 finde ich sonst nirgends angegeben.

besagen, solange nicht festgestellt ist, daß man unter dem Ausdruck Spinozismus auch wirklich die eigentliche Spinozistische Philosophie verstehen wollte. Das aber ist lange nicht überall der Fall, wo man vom Spinozismus redet, da die Worte Spinozismus und Spinozist oft in sehr laxem Sinne gebraucht werden. (Vgl. die Bemerkung von Bayle S. 4, Anm.)

Bei objektiver Betrachtung der Dinge wird man also doch sagen müssen, daß eine positive Beeinflussung der Zeit durch Spinozistische Ideen nur in sehr beschränktem Maße stattgefunden hat. Sehr viel größer waren ohne Zweifel die Wirkungen, die das Spinozistische System durch seinen Gegensatz zu den in der philosophischen und namentlich der theologischen Welt herrschenden Anschauungen erzeugte. In diesem Sinne hat die Philosophie des Spinoza bis in die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle gespielt und nach und nach eine umfangreiche Literatur hervorgerufen, deren einzelne Erzeugnisse trotz aller sonstigen Verschiedenheiten insofern eine weitgehende Übereinstimmung zeigen, als sie fast alle eine mehr oder weniger starke Abneigung gegen Spinoza zum Ausdruck bringen, die vielfach sogar zum leidenschaftlichen Hasse gesteigert ist. Dieser Haß spricht sich meistens unverhohlen aus und scheut auch vor den gröbsten Schmähungen und Beschimpfungen, ja selbst vor Verleumdungen nicht zurück, so wenig Anlaß zu letzteren auch das Leben und die Persönlichkeit Spinozas bieten mochten.

Dabei waren es keineswegs nur mittelmäßige und untergeordnete Geister, die sich zu einer solchen Form der Polemik fortreißen ließen; wir finden sie vielmehr auch bei Männern, von denen man nach ihrer Einsicht und wissenschaftlichen Bildung ein etwas unbefangeneres und zutreffenderes Urteil wohl hätte erwarten können. Doch widersprachen eben die Lehren Spinozas dem Zeitbewußtsein in zu hohem Maße, als daß es den Vertretern der herrschenden Anschauungen möglich gewesen wäre, sich zu einer

wirklich vorurteilsfreien und objektiven Würdigung des großen Gegners zu erheben. Wenn daher auch die Begabung und der Scharfsinn Spinozas öfters anerkannt werden, so ist man doch im allgemeinen weit davon entfernt, sich von der Größe des Mannes und der Bedeutung seiner Philosophie eine auch nur einigermaßen richtige Vorstellung zu bilden. Gelegentlich wird sogar der Gedanke geäußert, daß seine Begabung für ihn zum Verhängnis geworden ist, weil sein Scharfsinn nur seine Irrtümer gesteigert[1]) und das Gefühl seiner Kraft ihn veranlaßt hat, mehr auf die eigene Vernunft als auf die göttliche Hilfe zu vertrauen[2]).

Um dem Leser eine lebendige Anschauung von der Schärfe der gegen Spinoza gerichteten Polemik zu geben, teile ich einige hierfür besonders charakteristische Proben aus der damaligen Literatur mit. Zu den bedeutenderen, aber auch erbittertsten Gegnern unseres Philosophen gehört der Mystiker Pierre Poiret, der der zweiten Auflage seiner „Cogitationes rationales de deo, anima et malo“ (1685) eine Kritik der Spinozistischen Philosophie eingefügt hat[3]),

---

[1]) Poiret, Discursus praeliminaris des sogleich zu erwähnenden Werkes, S. 75.

[2]) „Ille summa sciendi cupiditate flagrans, sed rationis suae ambitiosae male argutae (sic) viribus magis, quam divino auxilio, fretus, quid ingenio suo valeret, experiri decrevit.“ Ähnliche Äußerungen finden sich auch sonst noch öfter. Das Zitat stammt aus der Schrift des Tübinger Theologen Wolfgang Jaeger „Spinozismus sive Benedicti Spinozae famosi Atheistae Vita et Doctrinalia“ (bei der Wiederholung des Titels nach der Vorrede heißt es Doctrina und fehlen die Worte fam. Ath.) 1710, S. 6. Die Schrift gibt nur eine kurze Darstellung der Lehren Spinozas, aber keine Kritik; letztere erscheint dem Verfasser wohl überflüssig und die Mitteilung so absurder Lehren für ihre Widerlegung genügend.

[3]) Die Kritik findet sich in dem Disc. prael., sodann in einer großen Menge von Anmerkungen und am Schluß des Werkes in der besonderen Abhandlung „Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinozianae“. Poiret (geb. 1646 in Metz, gestorben 1719 in Rhinsburg, demselben Ort, wo auch Spinoza eine Zeitlang

die im einzelnen eine größere Anzahl von richtigen Bemerkungen enthält, im ganzen jedoch als recht anfechtbar und vielfach als verfehlt bezeichnet werden muß. Dabei ist sie von einer leidenschaftlichen Verurteilung nicht nur der Lehren, sondern auch der Absichten des Spinoza durchdrungen, dem Unehrlichkeit in seinem wissenschaftlichen Verfahren, Torheit und Blödsinn unausgesetzt vorgeworfen werden. „Dreierlei herrscht“ nach Poirets Auffassung „in den Schriften, vor allem aber in der Ethik Spinozas, Gottlosigkeit, Einfalt (fatuitas) und die Maske mathematischer Wahrheit oder Gewißheit“ (disc. prael. S. 74). Seine Lehren von Gott, der Seele, dem menschlichen Körper, der Vereinigung von Leib und Seele, vom Denken, von den Affekten und den Sinnen sind das Absurdeste und Törichtste, was man hören kann (480 d. eigentl. Werkes). Die Quintessenz aller höllischen Finsternisse, Blasphemien, Verwünschungen hat in Spinozas Werken mathematische Gestalt gewonnen (494). Bisher hatte es dem Teufel an jemand gefehlt, der die Menschen mit der mathematischen Methode täuschte, bis er den Spinoza als geeignetstes Werkzeug hierfür fand und verwendete (162, Anm.). Die Erfindungen des Philosophen sind von der Art, „ut si (non hyperbolice loquor) Diabolo datum fuisset incarnari, loqui, homines docere, quo eos sub specie lucis et virtutis deciperet et damnationi aeternae (quam Atheus noster non agnovit) subjiceret; numquam subtilius, astutius, exitiabilius et efficacius quid omnibus suis tenebrarum potentiis elaborare et proferre potuisset, quam quae Spinoza in medium produxit“ (8, Anm.).

Seine Gottlosigkeit gibt er zum Teil offen zu erkennen, zum Teil verbirgt er sie vermöge betrügerischer Heuchelei,

gelebt hat) war ursprünglich Cartesianer, verlor dann aber das Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit der bloßen Vernunft und wandte sich einem ausgesprochenen, unkritischen Mystizismus zu, der mit den Jahren nur immer extremer wurde. Vgl. über ihn Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne, 3. Aufl., Bd. II, S. 305—314.

um sich zu decken, hinter Ausdrücken, denen er im Gegensatz zu der gewöhnlichen Auffassung einen atheistischen Sinn gibt; so verfährt er z. B. mit den Ausdrücken Gerechtigkeit, Gott, Liebe zu Gott (d. pr. 74). „Haec ego," sagt unser Autor, „non potui retegere, quin simul animus meus horrore et detestatione impietatis Spinozianae plusquam Satanicae tangeretur" (ebd. 75). Die ganze Ethik dient nur atheistischen und irreligiösen Zwecken. „Infernalis eius Ethices Systema Curriculum est et Catechismus Atheismi absolutus .... quam ad hoc expressime composuit, ut probaret et inculcaret nullum esse Deum, eiusque notitiam omnem, cultum, reverentiam, timorem, amorem, cum omni vera virtute et pietate ex mentibus hominum deleret: quamquam calidissimus Atheus nomen Dei ubique passim commendet, ne impius eius conatus simplicioribus pateret" (217). „Mit mehr als höllischer und teuflischer Bosheit und Schlauheit redet er allenthalben von Gott und versteht darunter nichts anderes als die Substanz der Natur" (767). Nicht nur Judentum und Christentum, sondern auch das Heidentum hat er abgeschworen, um das rein Teuflische zu ergreifen (ut merum Diabolicismum amplecteretur, 490). Im Verhältnis zu ihm erscheint sogar ein Mann wie Hobbes, der dem Autor sicher auch ein Greuel war, als rechtschaffen und als ein Engel des Lichts (ebd.).

Diese Äußerungen gehören gewiß zu dem Schärfsten, was gegen Spinoza gesagt worden ist; doch steht Poiret mit seiner Art der Bekämpfung und Beurteilung des verhaßten Gegners keineswegs allein; ja, man wird vielleicht sagen dürfen, daß er nur rücksichtslos ausspricht, was damals meistenteils und namentlich in der theologischen Welt über Spinoza gedacht wurde. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß sich unter den Gegnern der Spinozistischen Philosophie in jener Epoche unverhältnismäßig viel Theologen finden, während die rein philosophische Kritik entschieden zurücktritt. Da kann denn die Erbitterung und Maßlosigkeit der Polemik nicht allzusehr überraschen; waren

es doch die Wurzeln der überlieferten theologischen Weltanschauung, gegen die sich die Lehren und Angriffe Spinozas richteten. Kein Wunder daher, daß man sich nicht auf den Versuch einer sachlichen Widerlegung beschränkte, sondern auch zu persönlichen Verunglimpfungen seine Zuflucht nahm; natürlich wollen wir deswegen diese Art der Polemik nicht irgendwie entschuldigen oder gar in Schutz nehmen; aber man wird sie auch nicht ganz so hart beurteilen dürfen, wie es vielfach und zwar ohne genauere Kenntnis der betreffenden Literatur geschehen ist.

Äußerungen von ähnlicher Schärfe wie bei Poiret treffen wir auch bei Horchius an, dessen gegen Spinoza gerichtete Investigationes Theologicae wir bereits erwähnt haben. Im ganzen ist Horchius allerdings bemüht, in dieser und zwei anderen Abhandlungen[1]) eine sachliche Kritik der Spinozistischen Philosophie zu geben; bisweilen nimmt jedoch auch seine Polemik die Form von heftigen Ausfällen an. So spricht er von den Abgründen der Hölle (Satanae profunditates) bei Spinoza, von seinen wahnwitzigen Ideen (deliria) über Gott und die fatalistische Notwendigkeit aller Dinge und von seinen sonstigen Gottlosigkeiten (a. a. O. S. 4); da Gott die der Welt zugrunde liegende und mit ihr in gewisser Weise identische Substanz ist, aus der alle Dinge mit Notwendigkeit hervorgehen, so muß auch alle Unvollkommenheit und Schlechtigkeit der gegebenen Wirklichkeit in Gott ihren Grund, Sitz und Ursprung haben. „Sed quid hoc aliud est, quam Deum transformare in Cacodaemonem? *φεῦ τῆς διαβολῆς.* Increpet te Deus ô Satan“ (27). Es sind das teuflische Dogmen, und auch der Vorsitzende des höllischen Kollegiums könnte Gott nicht schlimmer verunglimpfen (ebd.).

Die Abneigung gegen seine Lehren überträgt sich im allgemeinen auch auf die Persönlichkeit des Spinoza, die daher häufig in ebenso liebenswürdiger Weise charakterisiert

[1]) Vgl. den Anhang; auch Horchius ist Theologe.

wird. Dem, was hierüber schon im Vorangehenden mitgeteilt wurde, füge ich noch ein paar Belege hinzu. Cét esprit impie, cét impie auteur, ce miserable esprit, cét esprit de tenebres, ce méchant auteur sind Ausdrücke, die ich der Schrift des reformierten Theologen Pierre Yvon, „L'impiété convaincue", Amsterdam 1681, entnehme [1]). Dem Werke von Aubert de Versé, „L'impie convaincu" (1684), entstammen die Bezeichnungen l'infame Spinoza (15), ce miserable (17), cét Impie (22, 29), ce fourbe (46), ce miserable Sophiste (77) [2]). Auch Lami, der im allgemeinen eine würdigere Sprache redet, kann sich doch nicht enthalten, Ausdrücke wie miserable Auteur (a. a. O. 414), rêveur (425, 453), l'impie Spinoza (10), ce pitoïable Philosophe (422) anzuwenden.

Mit am weitesten in der persönlichen Verunglimpfung unseres Denkers geht der Kieler Theologe Christian Kortholt, der in seiner Schrift „De tribus impostoribus magnis" (1680) Herbert von Cherbury, Hobbes und zuletzt Spinoza behandelt [3]). Von ihm rührt das bekannte und nachmals öfter angewandte Wortspiel her, das den Namen Spinoza mit den Worten spina und spinosus in Beziehung bringt und dem Benedictus ein Maledictus [4])

---

[1]) Die Schrift zerfällt in zwei Teile; im ersten soll das Dasein Gottes bewiesen werden und zwar mit Hilfe des Gedankens, der zu diesem Zwecke so oft verwendet worden, aber sicher unrichtig ist, daß das durch sich selbst existierende Wesen zugleich ein absolut vollkommenes Wesen sein muß; der zweite Teil (207—473) enthält eine wertlose Kritik des theologisch-politischen Traktats; mit der Ethik beschäftigt sich das Werk dagegen nicht.

[2]) Über dies Werk und seinen Verfasser vergleiche den Anhang.

[3]) Das Werk wurde 1700 von dem Sohne des Verfassers, Sebastian K., in neuer Auflage herausgegeben, nach der ich zitiere.

[4]) Das Wortspiel, das sich gleich am Anfang des Spinoza gewidmeten Teiles findet, lautet folgendermaßen: Benedictus Spinosa, „quem rectius Maledictum dixeris; quod spinosa ex divina maledictione terra (Gen. III, 17. 18) maledictum magis hominem, et cuius monumenta tot spinis obsita, vix umquam tulerit": auch was

gegenüberstellt. In Kortholts Augen ist Spinoza ein elender Betrüger, der von Gott und göttlichen Dingen in einer Weise redet, die sich von dem Sprachgebrauch der Schrift und Kirche möglichst wenig entfernt, in Wirklichkeit aber etwas ganz anderes zu bedeuten hat (101); er ist ein gottloser Heuchler (87), ein verfluchter Sophist, der Listen, Täuschungen und Betrügereien anwendet, um unvorsichtigen Lesern eine Falle zu stellen und seine krasse Gottlosigkeit auf alle Weise zu verbergen[1]). An anderen Stellen spricht er seine wahre Meinung aber auch offen aus; so z. B. in dem Anhang zum ersten Teil der Ethik, der die gewöhnlichen Vorstellungen von einer göttlichen Vorsehung und ihrer Fürsorge für den Menschen bekämpft. „Siehe hier," so ruft Kortholt aus, „die völlig gottlosen und des höllischen Feuers würdigen Sätze des verruchten (profani) Menschen: die Kreaturen hätten sich selbst gemacht, es gebe keinen Schöpfer von Himmel und Erde, keine Vorsehung; eitel sei alle wegen empfangener oder erhoffter Wohltaten Gott dargebrachte Verehrung und nichtig die Furcht wegen Beleidigung Gottes! Und dennoch ist dieser verfluchte Heuchler so unverschämt und frech (adeo impudens est ac sine omni fronte maledictus iste hypocrita), daß er zu leugnen wagt, er habe etwas gelehrt, was der

---

sich hieran anschließt, ist von Interesse: „vir initio Judaeus, sed postea, ob portentosas de ipso etiam Judaïsmo opiniones, *ἀποσυνάγωγος*, atque sic tandem nescio quibus artibus et fraudibus, inter Christianos nomen professus". Letzteres ist bekanntlich falsch.

[1]) S. 89. Zu diesen Worten geben Kortholt die Sätze Anlaß, in denen Sp. im theologisch-politischen Traktat ein allgemeines Glaubensbekenntnis formuliert, das angeblich dem Sinne der Bibel entsprechen soll. Die von K. zitierte Stelle beginnt im zweiten Drittel des 14. Kapitels der genannten Schrift mit den Worten: „Ad fidem Catholicam" und schließt mit dem Satze: „Nam horum aliquo sublato, tollitur etiam oboedientia". Dazu bemerkt K. ganz richtig: „Quis, videlicet his lectis, Christianum esse Spinosam inficietur? quis Atheismi eum postulet?" In der Tat müßte man nach dem bloßen Wortlaute in diesem Sinne urteilen.

Frömmigkeit, den guten Sitten und der praktischen Tugendübung Eintrag tun könnte“ (97).

Diese Mitteilungen werden für meinen Zweck (S. 11) genügen. Damit der Leser jedoch ihre Bedeutung und Tragweite nicht falsch beurteile, muß ich hinzufügen, daß man sich nun nicht der Vorstellung überlassen darf, als habe es eine andere Form der Bekämpfung Spinozas damals überhaupt nicht gegeben. Im Gegenteil zeigt ein genaueres Studium der betreffenden Literatur, daß auch die besonnene und sachliche Kritik durchaus zu Worte gekommen ist. Es mag ja sein, daß wir unter den älteren Gegnern Spinozas vielleicht keinen einzigen antreffen, der es verstanden hätte, die außerordentliche Bedeutung seiner wissenschaftlichen Leistungen nach Gebühr zu würdigen; denn auch von einem Leibniz wird man trotz seiner sonstigen Objektivität dies schwerlich behaupten können. Deshalb haben aber die übertriebenen Vorstellungen von der Minderwertigkeit der älteren Kritik des Spinozismus, die man seit etwa 120 Jahren meistenteils gehegt hat, noch lange keinen Anspruch auf Gültigkeit. Es ist durchaus unrichtig, zu meinen, erst das 19. Jahrhundert habe eine objektive und nüchterne Kritik hervorgebracht[1]); und auch das trifft keineswegs zu, daß wir „einen Ansatz zu objektiver Kritik erst bei Wolf finden“ [2]); denn damit wird man weder der überaus besonnenen Kritik Wolfs, die in ihrer Art geradezu ein Muster von Objektivität ist, noch den Leistungen älterer Kritiker irgendwie gerecht[3]).

---

[1]) Grunwald, Sp. in Deutschl. S. 17.

[2]) Ebd. S. 18.

[3]) Selbst die Schrift von Kortholt ist trotz ihres infamen Titels keineswegs nur als eine Schmähschrift anzusehen; gewiß geht K. in sachlicher wie in persönlicher Beziehung über die Grenzen einer anständigen und berechtigten Polemik weit hinaus; aber seine Ausfälle gegen Sp. gründen sich doch auf sachliche Erwägungen und entspringen einer inneren Entrüstung, die man wohl begreifen kann. So sicher es ist, daß Spinoza kein Heuchler und Betrüger war, so

Diese Auffassung, deren Richtigkeit ich im Anhang genauer beweisen werde, wird auch dadurch nicht entkräftet, daß Spinoza in jener Zeit fast allgemein als Atheist angesehen wurde. Die Zeugnisse hierfür sind sehr zahlreich und lassen an der Tatsache nicht den mindesten Zweifel zu. Spinoza erscheint nicht nur als Atheist überhaupt und neben anderen, sondern als ein Atheist von ganz besonderer Art, im Verhältnis zu dem andere Vertreter des gleichen Standpunktes gewissermaßen einen harmlosen Eindruck machen. Seinen theologisch-politischen Traktat kann man nach Kortholt „mit vollem Rechte als einen Grundriß (synopsis) oder ein Kompendium des Atheismus im strengsten Sinne des Wortes“ bezeichnen (79). Er unterscheidet, sagt Yvon (a. a. O. 232), das Universum nicht von Gott und ist im Grunde ein wahrer Atheist[1]). In welcher Weise Poiret den Atheismus Spinozas charakterisiert, haben wir bereits gesehen. Durchaus als Atheisten behandelt ihn auch Bayle. „Il a été,“ heißt es im Eingang seines Artikels, „un Athée de Système et d'une méthode toute nouvelle“; zur Erläuterung dieses Satzes fügt Bayle in der Anmerkung noch die Worte hinzu: „Je crois, qu'il est le prémier qui ait réduit en Système l'Athéisme, et qui en a fait un Corps de Doctrine lié et tissu selon les manieres des Géometres.“ Die gleiche Auffassung finden wir, wohl unter dem Einfluß von Bayle, ebenso bei Jäger, der seine bereits erwähnte Abhandlung über den Spinozismus mit folgenden Worten beginnt: „Anno 1677 mundum

ist er doch selbst an solchen Vorwürfen nicht ohne alle Schuld, da er seine Ausdrucksweise des öfteren zu sehr an den überlieferten Sprachgebrauch und die herrschenden religiösen Vorstellungen angepaßt hat; es gilt das im besonderen von gewissen Ausführungen im theologisch-politischen Traktat, trifft aber auch auf die Ethik einigermaßen zu. Man muß dies bedenken, um die Angriffe eines Kortholt, eines Poiret und vieler anderer nicht gar zu ungünstig zu beurteilen.

[1]) Für jene Zeit war es vielfach ein Problem, ob es eigentliche Atheisten überhaupt geben könne.

hunc et in eo magnam sui, sed maledictam famam reliquit, Benedictus de Spinoza, Primi Systematis inter Atheos subtiliores Architectus [1]).“

[1]) Die letzten Worte finden sich auch in der Unterschrift unter dem Bilde des Spinoza in der 1733 erschienenen deutschen Übersetzung der Biographie von Colerus. Ich darf auch diese Unterschrift hier anführen, die in hohem Maße charakteristisch für die Auffassung der Zeit ist: „Ben. de Sp. Amstelodamensis. Gente et Professione Judaeus, postea coetui Christianorum se adjungens, pr. syst. int. Ath. subt. Arch. Tandem, ut Atheorum nostra aetate Princeps Hagae Comitum infelicem vitam clausit, characterem reprobationis in vultu gerens.“ Freudenthal bemerkt in seiner Biographie Spinozas (1904), die mit dem Urkundenwerk desselben Autors über „die Lebensgeschichte Spinozas“ nicht verwechselt werden darf, indem er gegen Hegel polemisiert, reprobatio bedeute hier nicht Verwerfung, sondern Verworfenheit (Spinoza, S. 220); soll das heißen, der Ausdruck sei im moralischen und nicht oder nicht zugleich in dem theologischen Sinne des Verworfenseins, der Verdammnis zu nehmen, so ist diese Korrektur sehr fraglich; anders würde die Sache freilich liegen, wenn Fr. nur Hegels aktive Deutung von reprobatio (W. W. XV, 371; s. unten), gegen die er sich ausdrücklich erklärt, hätte zurückweisen und die theologische Bedeutung des Ausdrucks nicht ausschließen wollen; nur wäre letzteres sehr merkwürdig, da wir heute das Wort Verworfenheit gerade im moralischen Sinne zu verstehen pflegen. Das lateinische reprobatio hat aber ebenso wie das französische réprobation ursprünglich theologische und nur nachträglich auch moralische Bedeutung. Den Hinweis auf den französischen Ausdruck füge ich hinzu, weil die Worte characterem repr. in vultu gerens die Übersetzung einer Stelle aus den „Menagiana“, einem französischen Werke des 17. Jahrh., sind, in dem eine (unzuverlässige) Schilderung von Spinozas Äußerem gegeben wird, wo es zuletzt heißt, „qu'il portoit sur son visage un caractere de réprobation“ (2. Aufl. tom II, 1695, S. 15). Unmittelbar vorher gehen die Worte „qu'il avoit quelque chose de noir dans la physionomie“; dies würde zu der theologischen Bedeutung von réprobation gut passen. — Eine andere Frage ist es, ob Fr. darin recht hat, daß er Hegels Auffassung ablehnt, der in dem Bilde einen Ausdruck der aktiven Verwerfung menschlicher Irrtümer und Leidenschaften findet; man mag vielleicht geneigt sein, diese Frage mit einem Ja zu beantworten; doch ist die Sache bei dem geringen Wert des Bildes viel zu gleichgültig, als daß es sich verlohnte, sich hierüber den Kopf

Die Ansicht, Spinoza wäre ein Atheist in der eigentlichen Bedeutung des Wortes gewesen, beruht nun ohne Zweifel auf einem Mißverständnis oder doch auf einer schiefen und einseitigen Auffassung seiner Lehre. Denn es kann bei objektiver Beurteilung des Systems nicht bestritten werden, daß Spinoza nicht nur den bloßen Ausdruck Gott gebraucht, sondern damit auch einen Begriff verbindet, der die Bezeichnung rechtfertigt, ja in einem gewissen Sinne als natürlich erscheinen läßt; vor allen Dingen aber ist es unrichtig, Spinoza wegen der Verwendung des Ausdrucks als Heuchler hinzustellen und ihm die Absicht einer bewußten Täuschung seiner Leser unterzuschieben. Denn über das Wesen seines Gottes spricht er sich ja deutlich genug aus, um über den Unterschied seiner Gottesvorstellung von dem gewöhnlichen Begriff bei dem aufmerksamen Leser keinen Zweifel aufkommen zu lassen. Dennoch ist nun der Vorwurf des Atheismus gegen Spinoza lange nicht in dem Maße unberechtigt und absurd, wie man es seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts so häufig, namentlich in der deutschen Literatur, hingestellt hat. Mag es auch noch so unzutreffend sein, Spinozas System schlechthin als atheistisch zu bezeichnen, so darf doch auf der anderen Seite nicht verkannt werden, daß die in der Ethik und dem theologisch-politischen Traktat entwickelte Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt in gewisser Hinsicht sich allerdings als atheistisch erweist. Denn Gott mit dem Universum gleichsetzen und ihm Wille und Intellekt absprechen, heißt in der Tat einen Gottesbegriff vertreten, der eine reale Bedeutung kaum mehr in Anspruch nehmen kann[1]). Wollen wir daher objektiv und gerecht urteilen, so werden wir notwendigerweise zugeben

zu zerbrechen; auch hat Hegel seinem Einfall schwerlich großes Gewicht beigelegt.

[1]) Vgl. die Ausführungen hierüber im zweiten Teil dieser Schrift, Kap. 1, II, im letzten Viertel des Abschnitts.

müssen, daß der Vorwurf des Atheismus keineswegs ohne Grund und Ursache erhoben worden ist. Jedenfalls konnte man sich auf ganz bestimmte Behauptungen Spinozas stützen, wenn man seinen Gottesbegriff nicht als Gottesbegriff im eigentlichen Sinne des Wortes gelten lassen wollte. Durchaus besonnen und überlegt ist es doch offenbar, wenn Lami sich zu diesem Punkte folgendermaßen äußert: „. . . s'il n'est athée, au moins il ne s'éleve nullement audessus des Deïstes. Je dis, s'il n'est athée: car de ne reconoître qu'un être universel indistingué de toute la nature et de l'assemblage de tous les êtres[1]): un être sans liberté et sans providence, et qui sans but et sans fin, sans choix et sans élection, soit emporté par une nécessité aveugle et inévitable en tout ce qu'il fait; ou plûtôt qui ne fait rien: mais à qui toutes choses échapent aussi nécessairement et aussi indélibérément, qu'un torrent échape à la source d'où il sort: Si cela peut s'apeler reconoître un Dieu, je ne sçai pas pour moi ce qui s'apele n'en reconoître point" [2]).

Ganz ähnlich ist auch das Urteil, welches vier Jahrzehnte später (1737) Wolf im zweiten Teile seiner natürlichen Theologie über Spinozas Gotteslehre fällt. Da heißt es in § 716: „Spinosismus ab atheismo parum distat, et aeque noxius est, immo certo respectu magis nocet, quam atheismus. Etsi enim Spinosa admittat Deum, omnium rerum causam primam et unicam: quoniam tamen negat ipsum esse sapientem et ex libera voluntate agere, ac universum hoc gubernare et corpora ac animae (sic) et, si quae sunt, res cogitantes aliae (sic), in eodem esse tamquam partes in toto statuit[3]); Deum fingit a vero Deo, qui sapientia summa et voluntate liberrima praeditus, universum hoc sapientia sua gubernat, et in quo animae ac corpora, et, si

[1]) Hier liegt allerdings eine einseitige Auffassung vor.

[2]) S. 32/33; die Stelle findet sich auch in dem Auszuge bei Boulainvilliers (vgl. oben S. 8, Anm. 1) S. 333.

[3]) Einseitige Auffassung.

quae praeterea dantur, res cogitantes, non existunt, quemadmodum partes in toto, prorsus diversum. Perinde igitur est, ac si Deum verum existere negaret.“ Wie der Atheismus so hebt nach Wolf auch der Spinozismus alle Religion auf und ist daher ebenso schädlich wie jener; insofern wirkt er jedoch noch schädlicher, als er zugleich einen allgemeinen Fatalismus lehrt, der mit dem Atheismus nicht notwendig verbunden zu sein braucht[1]).

[1]) Auch Wolf bezeugt die allgemeine Verbreitung der Ansicht, wonach Sp. Atheist gewesen sein soll. „Atque ea de causa factum est“, sagt er in dem angeführten Paragraphen, „ut unanimi omnium consensu athei existimentur Spinosistae et Spinosismus pro impia hypothesi habeatur, cumque autores alii, quibus atheismi labes fuit adspersa, nocti fuerint suos defensores, nemo tamen hucusque extiterit, qui eandem a Spinosa abstergere ausus fuerit. Quin potius Ethica Spinosae unicum systema atheismi, quod publice prostat, agnoscitur.“ Was würden Wolf und andere ältere Denker wohl gesagt haben, wenn sie hätten ahnen können, daß einst eine Zeit kommen würde, in der eine weitverbreitete Meinung in der Spinozistischen Philosophie das gerade Gegenteil des Atheismus sehen wollte!

Zu den Vertretern der älteren Auffassung, wenn ich so sagen darf, gehört auch noch Jacobi, obwohl gerade er in erster Linie dazu beigetragen hat, das tiefere Verständnis der Spinozistischen Philosophie anzubahnen, durch das die neuere vor der älteren Zeit ausgezeichnet ist; er erklärt von seinem Standpunkt aus ohne Einschränkung, „Spinozismus ist Atheismus“ (W. W. Bd. IV, 1, S. 216). In Frankreich galt Sp. während des ganzen 18. Jahrh. als Atheist, auch bei den Encyklopädisten und bei Voltaire. Letzterer sagt: „.. au fond Spinosa ne reconnaît point de Dieu; il n'a probablement employé cette expression, il n'a dit, qu'il faut servir et aimer Dieu que pour ne point effaroucher le genre-humain. Il paraît athée dans toute la force de ce terme; ..... il l'est parce qu'il ne reconnaît nulle providence, parce qu'il n'admet que l'éternité, l'immensité et la nécessité des choses ....“ (Le philosophe ignorant, XXIV.) In der Form des Witzes spricht Voltaire dieselbe Auffassung aus, wenn er in den „Systemen“ Spinoza, in den Mantel seines Meisters Cartesius verhüllt, vor Gott auftreten und ihn mit den Worten anreden läßt:

„Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
Mais je crois, entre nous, que vous n'existez pas.“

Ein richtiges Verständnis für die positive Seite der Spinozistischen Theologie hat hiernach auch Wolf nicht gehabt, obwohl er sich in anerkennenswerter Weise bemüht, dem Standpunkt Spinozas gerecht zu werden; um so weniger werden wir erwarten können, dieses Verständnis bei Männern von geringerer Einsicht und nicht der gleichen Objektivität des Urteils anzutreffen; die meisten Gegner Spinozas standen aber an philosophischer und wissenschaftlicher Bedeutung hinter Wolf entschieden zurück. Dennoch müssen wir wiederholen, daß der Vorwurf des Atheismus gegenüber gewissen Behauptungen des Spinoza nicht unbegründet war; infolgedessen ist es aber auch begreiflich und einigermaßen sogar entschuldbar, wenn man den Spinozismus schlechthin als Atheismus auffaßte. Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem Vorwurf des Materialismus, der ebenfalls gegen das Spinozistische System, wenn auch lange nicht so häufig, erhoben wurde. Nur aus einer groben Verkennung und starken Mißdeutung dessen, was Spinoza wirklich lehrte, konnte diese Beschuldigung entspringen, die zudem ganz ausdrücklichen Erklärungen des Denkers direkt widerspricht. Wir werden allerdings später sehen, daß in der Psychologie Spinozas gewisse Züge von materialistischem Charakter enthalten sind. Hier aber handelt es sich nicht um diese Einzelheiten, sondern um die Behauptung eines prinzipiellen Materialismus der Spinozistischen Philosophie, die ohne Zweifel durchaus hinfällig ist. In voller Schärfe tritt uns diese Behauptung in den 1697 erschienenen „Dissertations sur l'existence de Dieu" von Isaac Jacquelot (auch Jaquelot) entgegen[1]). Er bezeichnet Spinoza als einen Anhänger des Epikureischen Systems, der auf dessen Verteidigung viel Arbeit verwandt habe (414); nach Jacquelots Meinung hat er beweisen wollen, daß Gott die Materie

[1]) J. ist ein reformierter Theologe, geb. 1647 in der Champagne, gest. 1708 als französischer Prediger in Berlin; vgl. auch den Anhang.

des Universums ist (418, 430); die Substanz ist für ihn nichts anderes als die Materie oder der Körper (437, 455); die Gedanken sieht er als bloße Modifikationen der Materie an (417), die je nachdem bald körperliche und bald geistige Modifikationen an sich hat (422, 432). Auch Aubert de Versé will in dem Seite 15 erwähnten Werke den Gott Spinozas geradezu mit der Materie indentifizieren, da es im System desselben keinen anderen Gott als die Natur, das Universum oder die Materie gebe (S. 1). Ferner sagt der deutsche Übersetzer der Biographie des Colerus in einer seiner Anmerkungen: „Cartesius ist ein Dualist, das ist ein Verteidiger der Materie und des Geistes. Spinoza aber ein Monist, und zwar ein Materialist, der keinen Geist, sondern nur die Materie nebst dem, was dazu gehörig ist, behauptet" (S. 16). Auch für den Verfasser dieser Übersetzung geht der materialistische Charakter des Spinozistischen Systems aus der Identifizierung von Gott und Natur hervor, die er trotz Spinozas Erklärung, er verstehe unter Natur noch unendlich vieles andere als die Materie, doch materialistisch zu deuten sucht (73 ff. Anm.)[1]).

Wo nun diese Auffassung vertreten wird, da kann von einer objektiven Beurteilung der Spinozistischen Philosophie freilich keine Rede mehr sein. Wenn wir das aber auch bereitwillig zugeben und zugleich die sonstigen Mißverständnisse in Anschlag bringen, die sich die ältere Zeit Spinoza gegenüber hat zuschulden kommen lassen, so müssen wir doch durchaus dabei bleiben, daß in dem

[1]) Die gleiche prinzipielle Auffassung findet sich ferner bei Johann Georg Wachter, der aber später seine Ansicht durchaus verändert hat, in der Schrift „Der Spinozismus im Jüdenthumb", 1699, bei Jacob Brucker in seiner „Historia critica philosophiae" IV, 2, S. 707 und noch im 19. Jahrhundert (!) bei dem auf katholisch-kirchlichem Standpunkt stehenden C. B. Schlüter, nach dessen Meinung Spinoza einen vollendeten Materialismus gelehrt hat und nichts weiter; siehe die Abhandl. „Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt", Münster 1836, S. 59.

Kampfe, den jene Epoche gegen die Spinozistische Philosophie geführt hat, auch die ernst zu nehmende sachliche Kritik eine Rolle spielt; und zwar ist der Umfang der kritischen Ausführungen, die mit vollem Rechte das Prädikat der Objektivität für sich in Anspruch nehmen können, gar nicht so gering. Schon dem Spinoza selbst trugen Freunde und Bekannte nach Ausweis des Briefwechsels eine ganze Anzahl kritischer Bedenken vor, die zum großen Teil durchaus sachlicher Natur sind. Zu den ältesten Kritikern unseres Denkers gehört auch Leibniz, der ebenfalls in der Lage war, sich über die Ethik schon bei Lebzeiten ihres Urhebers ein gewisses Urteil zu bilden und Spinoza sogar persönlich einige Einwendungen zu entwickeln. Öffentlich hat sich Leibniz über die Spinozistische Philosophie allerdings erst viel später und immer nur kurz geäußert; sein Nachlaß beweist aber, daß er sich mit der Ethik sehr eingehend kritisch beschäftigt hat. (Vgl. den Anhang.) Im ganzen bringt er dem Systeme des älteren Denkers wenig Wohlwollen entgegen und ist gegen ihn nicht so gerecht, wie man es wünschen sollte; seinem Urteil deshalb aber den wissenschaftlichen Charakter absprechen zu wollen, wäre keineswegs richtig.

Die ersten selbständigen Schriften, die ganz oder wenigstens zum Teil gegen die Spinozistische Philosophie gerichtet waren, ließen nach dem Erscheinen der nachgelassenen Werke nicht allzulange auf sich warten. So veröffentlichte der niederländische Gelehrte Lambert van Velthuysen, der mit Spinoza in persönlichen Beziehungen gestanden hatte, im Jahre 1680 eine längere lateinische Abhandlung gegen den theologisch-politischen Traktat und die Ethik[1]). So kamen in den achtziger Jahren die früher erwähnten Schriften von Aubert de Versé und Poiret heraus, die wenigstens teilweise eine sachliche Kritik an dem System

[1]) Im zweiten Teile seiner Opera Omnia, die er selbst herausgab; die Abhandlung trägt den Titel „De cultu naturali".

Spinozas üben wollen. Ein sehr umfangreiches und bedeutendes Werk trat sodann 1690 in dem nachgelassenen „Anti-Spinoza“ des reformierten Theologen und eifrigen Cartesianers Christoph Wittich hervor. Diese Schrift ist, soweit ich wenigstens die Literatur kenne, die umfangreichste und eingehendste Kritik, die bisher überhaupt gegen die Spinozistische Philosophie erschienen ist. Dabei sind die Ausführungen Wittichs so scharfsinnig und enthalten eine so große Menge richtiger und treffender Bemerkungen, daß das Werk auch heute noch als eine beachtenswerte wissenschaftliche Leistung anerkannt werden muß. Während die meisten Kritiker der älteren wie der neueren Zeit sich mit einer Beurteilung der Grundgedanken der Spinozistischen Philosophie begnügt haben und gewöhnlich nur auf den ersten Teil der Ethik genauer eingegangen sind, durchläuft Wittich mit seiner Kritik das ganze Werk von Anfang bis zu Ende, indem er die Ausführungen des Spinoza Satz für Satz in gewissenhafter und sorgfältiger Weise prüft. Zugleich macht der ruhige und sachliche Ton, in dem er die Ansichten seines großen Gegners meistenteils zu widerlegen sucht, einen sehr angenehmen Eindruck; denn wenn er auch öfters Ausdrücke wie „hic homo“, „homo iste“ und dergleichen gebraucht und gewisse Lehren Spinozas als ganz töricht bezeichnet, so hält er sich im übrigen doch von den rohen Kampfesformen völlig fern, die die ältere Kritik in sachlicher wie in persönlicher Hinsicht so vielfach entstellen; ja, er scheut sich nicht, dem Spinoza gelegentlich sogar seine Anerkennung auszusprechen, was für jene Zeit gewiß ein hohes Maß von Objektivität des Urteils voraussetzt. Auch vermeidet er es durchaus, den Vorwurf des Atheismus zu erheben.

Diesen Vorwurf treffen wir dagegen bei Horchius und Lami wieder an, ohne daß sie ihn allerdings gerade in den Vordergrund rücken; wohl aber bemühen sich beide sehr angelegentlich, die Unhaltbarkeit und Absurdität des Spinozistischen Gottesbegriffs nachzuweisen; auch sahen wir schon,

daß Horchius in seiner Kritik vor groben Beschimpfungen des Gegners nicht zurückschreckt und Lami sich ebenfalls ziemlich starker Ausdrücke zur Charakteristik Spinozas bedient. Dennoch müssen beide Männer in diesem Zusammenhang wieder erwähnt werden, da nicht zu leugnen ist, daß ihre Schriften wertvolle, gediegene und scharfsinnige Ausführungen gegen die Spinozistische Philosophie enthalten. Mit ihrer Kritik kann sich an sachlicher Bedeutung die Polemik Bayles nicht messen, wenn sie auch den Versuch macht, die Fundamente der Spinozistischen Philosophie wissenschaftlich zu widerlegen; nach seiner eigenen Erklärung (Anm. zur 2. Aufl., am Schluß) beschränkt sich jedoch Bayle darauf, die Lehre zu bekämpfen, „daß Gott die einzige Substanz ist, die es im Universum gibt, uud daß alle anderen Wesen nur Modifikationen dieser Substanz sind", eine Ansicht, die ihm durchaus absurd erscheint. (Vgl. unten S. 30 f.) Wir würden daher vielleicht gar keine Veranlassung genommen haben, an diesem Ort den Artikel Bayles von neuem zu erwähnen, wenn derselbe nicht längere Zeit hindurch einen ziemlich starken Einfluß auf die Beurteilung des Spinozismus gehabt hätte. Denn die Vorstellungen, die man sich in der Folge über Spinoza und seine Philosophie bildete, stammten zu einem großen Teile aus der Darstellung von Bayle, die für viele wohl die einzige Quelle war, aus der sie ihre Kenntnisse und ihre Auffassung schöpften. Immerhin wird man diesen Einfluß nicht übertreiben und nicht als so bedeutend ansehen dürfen, wie das tatsächlich geschehen ist. Denn einmal gibt es schon vor Bayle eine umfangreiche Literatur über Spinoza; dann aber erstreckt sich sein späterer Einfluß wohl viel mehr auf die Kreise des größeren Publikums, als auf die eigentliche Wissenschaft und die wissenschaftliche Kritik. Jedenfalls dachten Männer wie Toland, Clarke, Wolf und Condillac nicht daran, sich ihr Urteil über Spinoza von Bayle vorschreiben zu lassen.

Indem ich diese Namen nenne, erwähne ich einige

Denker, über deren Verhältnis zu Spinoza ich hier noch ein kurzes Wort sagen möchte. John Toland, als einer der englischen Freidenker bekannt, hat seinen Briefen an Serena (Königin Sophie Charlotte von Preußen) auch einen Brief an einen Holländer beigefügt, der sich gegen Spinoza richtet und die Grundlosigkeit seines Systems dartun soll[1]). Samuel Clarke, der Anhänger Newtons, veröffentlichte eine Schrift über das Dasein und die Eigenschaften Gottes, die zugleich eine Kritik der Ansichten von Hobbes und Spinoza enthält[2]). Um eine eingehende Kritik handelt es sich allerdings weder bei Clarke noch bei Toland; ja, die kritischen Ausstellungen des letzteren betreffen, wie der Anhang zeigen wird, im wesentlichen nur einen Punkt, der nicht einmal von fundamentaler Bedeutung ist; sachlich und objektiv gehalten ist aber die Kritik beider Männer ohne Zweifel. Die Kritik Wolfs wurde schon mehrfach erwähnt; ohne auf ihren Inhalt näher einzugehen, bemerke ich hier nur noch, daß Wolf bei seinem scharfsinnigen und logisch sehr korrekten Widerlegungsversuch sich fast ganz auf die Grundlagen der Spinozistischen Philosophie beschränkt, wie sie in dem ersten Teile der Ethik entwickelt sind. Das Gleiche gilt auch von Condillac, dessen wesentlich formelle Kritik im 10. Kapitel seiner Abhandlung über die Systeme enthalten ist, die er 1749 veröffentlichte; er läßt die einzelnen Sätze des ersten Teils der Reihe nach Revue passieren, ohne deshalb absolut vollständig sein zu wollen. Wie scharf er über Spinozas Lehren und ihre Begründung urteilt, mag er uns mit seinen eigenen Worten sagen: „Pour moi," bemerkt er gegen Ende seiner Kritik, „j'ai cru que mon unique objet étoit de démontrer que Spinosa n'a nulle idée

[1]) Letters to Serena, 1704. IV. A. Letter to a Gentleman in Holland, showing Spinosa's System of Philosophy to be without any Principle or Foundation.

[2]) A demonstration of the being and attributes of God, 1705 u. 1706; eine schlechte lateinische Übersetzung von einem Engländer Jenkin Thomas ist 1713 in Altdorf erschienen.

des choses qu'il avance, que ses définitions sont vagues, ses axiomes peu exacts, et que ses propositions ne sont que l'ouvrage de son imagination, et ne renferment rien qui puisse conduire à la connoissance des choses. Cela fait, je me suis arrêté. J'eusse été aussi peu raisonnable d'attaquer les fantômes qui en naissent, que l'étoient ces chevaliers errans qui combattoient les spectres des enchanteurs. Le parti le plus sage étoit de détruire l'enchantement."

In ähnlicher Weise, wie es Condillac hier tut, äußert sich die ältere Kritik auch sonst über die Beweisführung Spinozas und den Zusammenhang seiner Sätze. In der formellen Beurteilung des Systems, die in jener Zeit, wie auch später einen beträchtlichen Raum in der Kritik einnimmt, besteht eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den Ansichten der verschiedenen älteren Forscher, die zugleich eine wesentliche Übereinstimmung mit der neueren Kritik bedeutet. Männer wie Leibniz, Wittich, Lami, Wolf, Condillac sind sich darin einig, daß die Ethik in formeller Hinsicht an den größten Schwächen leidet. Die geometrische Darstellung, meint man, bietet in Wirklichkeit nur den Schein einer geometrischen Methode, ohne sich mit dieser an Sicherheit und Zuverlässigkeit irgendwie vergleichen zu können; die Definitionen und Axiome leiden an Dunkelheit und Unklarheit; sie haben vielfach nur eine nominale Bedeutung, wenigstens bleibt es bei einem großen Teile zunächst ganz zweifelhaft, ob sie auch eine reale Gültigkeit in Anspruch nehmen können; Spinoza aber behandelt sie unrechtmäßigerweise von vornherein als objektive Wahrheiten, deren sachliche Bedeutung er nicht erst nachzuweisen braucht. Auch die Ableitung der einzelnen Lehrsätze bietet Anlaß zu den größten Bedenken. Denn einmal stehen nach dem eben Gesagten die Voraussetzungen für diese Ableitung nicht fest; doch auch im übrigen kann Spinozas Beweisführung durchaus nicht als gelungen gelten, da sie vielmehr eine Menge von mehr oder weniger groben Fehlern enthält.

Dies ungefähr ist der allgemeine Standpunkt, den die ältere Kritik in formeller Hinsicht zu dem Spinozistischen System einnimmt; aus der Fülle von treffenden und scharfsinnigen Bemerkungen, die dabei im einzelnen gemacht werden, hoffe ich späterhin einiges mitteilen zu können. Augenblicklich liegt mir daran, noch etwas über die hauptsächlichsten Einwendungen zu sagen, die man gegen den Inhalt der Ethik in jener Zeit vorgebracht hat. Da ist es vor allen Dingen die Spinozistische Gotteslehre und das, was damit unmittelbar zusammenhängt, worauf sich die Angriffe richten. Die Identität von Gott und Natur, die man zu einseitig und etwas zu äußerlich auffaßt, erscheint dem philosophischen und religiösen Bewußtsein der Epoche als eine schlechthin törichte und absurde Theorie. Wenn Gott seinem Wesen nach mit der Natur zusammenfallen soll, so schließt man, daß ihm auch alle möglichen Eigenschaften endlicher Dinge als Bestimmungen beigelegt werden müssen; ja überhaupt alles, was existiert, gehört dann irgendwie zu seinem Wesen. Eben dadurch wird dies aber widerspruchsvoll und unhaltbar. „Monstrueuse divinité," ruft Lami aus, „à qui l'on tranche la tête en un endroit, pendant qu'on la couronne dans un autre; et cela non pas en une nature empruntée, mais en sa propre nature. Infâme divinité qui par une de ses parties se plonge dans les plus basses ordures; pendant que par l'autre elle contemple les plus sublimes veritez" (S. 139). „Encor une fois plaisant Dieu, qui se cause tous les maux que soufrent les particuliers: qui se punit soi-même, qui se venge de soi-même: en un mot, Dieu méconnu, blasphêmé, méprisé par la plus grande partie de soi-même" (140).

Diese Art der Kritik des Spinozistischen Pantheismus tritt uns nun keineswegs nur bei Lami entgegen; in ganz ähnlicher Weise äußern sich auch Horchius (vgl. oben S. 14), Bayle[1]) und manche andere. In der Tat lag es

[1]) B. schildert ebenfalls in sehr drastischer Weise die Schwierigkeiten, die sich aus der Lehre von der alleinigen Substantialität

auch nahe, aus Spinozas Gotteslehre solche Konsequenzen zu ziehen, solange man nicht genügend darauf achtete, daß die Ethik die Identität von Gott und Natur doch nicht einfach in dem Sinne verstanden wissen will, als ob Gott mit der Summe der einzelnen Dinge als solcher identisch wäre. Denn Gott soll ja die Substanz und die Dinge sollen deren Modifikationen sein. Aber auch dies will man natürlich nicht gelten lassen. Einmütig wird in der älteren Kritik die Substantialität der Einzeldinge gegen Spinoza behauptet; den Beweis hierfür macht man sich etwas leicht, indem man ihn auf die ohne Zweifel vorhandene Realität und (relative) Selbständigkeit der einzelnen Dinge begründet, die der Auffassung Spinozas gar nicht notwendig widerspricht; dabei wirkt namentlich der Einfluß des Cartesius mit, dessen Argumente für die Verschiedenheit und den substantiellen Charakter der materiellen und geistigen Einzelwesen vielfach zur Widerlegung Spinozas dienen müssen.

Ganz besonderen Anstoß nimmt man begreiflicherweise auch an dem Umstande, daß die Ethik der Gottheit sowohl den Intellekt, wie den Willen abspricht und beide auf die Sphäre der endlichen Dinge beschränken will. Die Unrichtigkeit dieser Lehre sucht man aus der Erfahrung, die auf einen intelligenten Weltgrund hinweist, und nach dem Sprachgebrauch der Zeit auch a priori, d. h. aus dem Be-

---

Gottes ergeben sollen. So sagt er z. B. (Anm. N, IV): „[Ainsi] dans le Systême de Spinoza tous ceux qui disent les Allemans ont tué dix mille Turcs, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent, Dieu modifié en Allemans a tué Dieu modifié en dix mille Turcs....“ Mit Rücksicht auf diese Schwierigkeiten nennt er das System Spinozas „la plus monstrueuse Hypothese qui se puisse imaginer, la plus absurde, et la plus diamétralement oposée aux notions les plus évidentes de notre esprit“ (im Text bei N). B. findet es verwunderlich, daß Sp. die Extravaganzen, zu denen seine Hypothese führt, entweder nicht bemerkt, oder wenn er das tat, sich doch auf sein Prinzip versteift hat. „Un bon esprit aimeroit mieux défricher la terre avec les dens et les ongles, que de cultiver une Hypothese aussi choquante et aussi absurde que celle-là“ (Anm. N, IV).

griff Gottes, als des durch sich selbst existierenden, vollkommensten Wesens, darzutun[1]). Damit fällt zugleich die antiteleologische Weltanschauung Spinozas und die von ihm behauptete fatalistische Notwendigkeit alles Geschehens dahin; denn wenn die Welt ihren Grund in einem göttlichen Intellekt und Willen hat, so kann keine Rede mehr davon sein, daß die Dinge vermöge einer zwecklosen und blinden Notwendigkeit aus Gottes Wesen hervorgehen. Im besonderen sucht man gegen Spinozas Fatalismus die Freiheit des menschlichen Willens zu verteidigen, durch deren Aufhebung er zugleich eine der wesentlichen Grundlagen der Moral zerstört; doch auch im übrigen läßt man bei Spinoza eine eigentliche Moral nicht gelten, da er den Egoismus zur Grundlage des menschlichen Handelns macht, den objektiven Unterschied von gut und böse beseitigt und das Recht mit der Macht identifiziert. Auch die Religion hat nach der Auffassung der Zeit in dem Spinozistischen System keine Stätte mehr; denn wenn Spinoza auch scheinbar ein religiöses Verhältnis des Menschen zu Gott herstellen will, so bedeuten doch seine hierbei hauptsächlich in Betracht kommenden Ausführungen über die Liebe zu Gott und die daraus für den Menschen entspringende Glückseligkeit etwas ganz anderes, als was die Religion sonst meint, wenn sie die gleichen Ausdrücke gebraucht.

Gegen all diese Lehren der Spinozistischen Philosophie richtet sich nun eine scharfe und vielfach mit Entrüstung vermischte Kritik, die aber deshalb nicht aufhört, bei den Autoren, die wir hier im Auge haben, einen sachlichen Charakter zu tragen. Dagegen handelt es sich um eine rein theoretische Differenz, die nicht auf das Gebiet des Gefühls und des moralischen Empfindens hinüberwirkt, wenn man die von Spinoza angenommene Vielheit der göttlichen

[1]) Der Leser wird meine allgemeine Schilderung nicht dahin mißverstehen, als wäre jedes einzelne Moment, das ich als charakteristisch anführe, bei sämtlichen Kritikern zu finden.

Attribute bekämpft. Ausgehend von der aus dem Mittelalter überlieferten Vorstellung von der absoluten Einheit Gottes, die alle inneren Unterschiede seines Wesens ausschließen soll, tritt man mit großer Einmütigkeit der in der Ethik maßgebenden Auffassung entgegen, wonach Gott eine Substanz ist, deren Wesen aus einer unendlichen Menge von Attributen besteht. Und zwar ist es nicht sowohl die Unendlichkeit ihrer Zahl, als überhaupt die Mehrheit und der Unterschied der Attribute, wogegen man sich sträubt. So viel verschiedene Attribute, so viele Substanzen, ist der Satz, den man Spinoza entgegenstellt. Wenn daher die Gottheit wirklich aus einer unendlichen Menge verschiedener Attribute bestände, so würde sie sich, wie man meint, in eine unendliche Menge verschiedener Substanzen zersplittern. Was aber die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung anbelangt, die Spinoza an der Substanz allein zu erkennen vermag, so lehnt man, und gewiß mit Recht, die Ausdehnnng als göttliche Eigenschaft allgemein ab.

Auch Spinozas Lehre von der Seele und ihrem Verhältnis zum Leib ist in der älteren Literatur verschiedentlich Gegenstand kritischer Auseinandersetzungen; doch gehe ich darauf nicht näher ein, da ich die Mitteilungen über den Inhalt der an der Spinozistischen Philosophie geübten Kritik nicht noch weiter ausdehnen möchte. Fragen wir nun, welchen Einfluß diese Kritik auf die historische Stellung des Spinozismus in der älteren Zeit ausgeübt haben mag, so müssen wir zwei Momente von entgegengesetzter Bedeutung unterscheiden. Einmal trug die Kritik natürlich dazu bei, die Erinnerung an Spinoza aufrecht zu erhalten und für eine gewisse Verbreitung seiner Gedanken zu sorgen. Die Zahl der kritischen Untersuchungen, die am Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts ziemlich groß gewesen war, nimmt zwar weiterhin beträchtlich ab. Doch würde schon Wolfs Kritik ganz allein genügt haben, um auch in der späteren Zeit ziemlich weite Kreise mit gewissen Grundgedanken der Spinozistischen Philosophie bekannt zu machen;

denn wie andere Schriften aus seiner Feder, wurde auch Wolfs Theologia Naturalis viel gelesen; zudem wurde seine Widerlegung des Spinozismus ins Deutsche übertragen und zusammen mit der vorausgehenden Übersetzung der Ethik 1744 veröffentlicht. Doch hat die Kritik schwerlich nur in dem eben geschilderten Sinne zugunsten des Spinozismus gewirkt; man wird vielmehr annehmen dürfen, daß durch ihren Einfluß gar mancher, der sonst nicht daran gedacht haben würde, auch zu einem selbständigen Studium des Spinoza angeregt worden ist.

Viel größer als die Förderungen waren aber ohne allen Zweifel die Hemmungen, die der Spinozismus durch die ältere Kritik erfuhr. Denn auch da, wo sie sachlich und objektiv zu Werke ging, war diese Kritik in ihren Ergebnissen doch viel zu absprechend und negativ, als daß sie ein sehr großes Verlangen nach einer eingehenden und gründlichen Beschäftigung mit dem Inhalt der Spinozistischen Philosophie in weiteren Kreisen hätte erwecken können. Im wesentlichen mußte man aus der gegen Spinoza geführten Polemik, die zum nicht geringen Teil von sehr angesehenen Gelehrten ausging, die Überzeugung von dem Unwert und der Unhaltbarkeit seines Systems gewinnen; was man ohnehin von vornherein zu glauben geneigt war, sah man von seiten der wissenschaftlichen Kritik in dem Maße bestätigt, daß man zu einer Änderung seiner ungünstigen Meinung durchaus keinen Anlaß hatte. Spinoza gar mit den anerkannten Denkern der Epoche auf eine Stufe zu stellen, wäre dem Zeitbewußtsein im allgemeinen als ein Hohn auf Vernunft und Wissenschaft erschienen. So vermochte denn die Spinozistische Philosophie in keiner Weise gegen die herrschenden Systeme aufzukommen. Weder gelang es ihr, in Frankreich und den Niederlanden dem Cartesianismus großen Abbruch zu tun, noch war sie imstande, mit einiger Aussicht auf Erfolg den Kampf gegen Locke in England, gegen Leibniz und Wolf in Deutschland aufzunehmen. Gegen diese Systeme und ihren Einfluß

trat sie durchaus zurück und verschwand je länger desto mehr aus dem Gesichtskreis der wissenschaftlichen Welt jener Zeit.

II. Die neuere Entwicklung des Spinozismus.

So bedeutete es denn in der Tat einen außerordentlichen Umschwung, als im vorletzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts der Spinozismus auf einmal anfing, in Deutschland das lebhafteste Interesse und vielfach eine enthusiastische Bewunderung zu erregen. Den Anstoß hierzu gaben vor allen Dingen die an Mendelssohn gerichteten Briefe F. H. Jacobis über die Lehre Spinozas, die 1785 in erster, 1789 in zweiter Auflage erschienen. Auf Grund von Unterredungen, die er im Jahre 1780 in Wolfenbüttel mit ihm gehabt hatte, machte Jacobi in seinen Briefen die Aufsehen erregende Mitteilung, Lessing, den man als „Deisten" anzusehen gewohnt war, sei in Wirklichkeit ein Spinozist gewesen; zugleich gab Jacobi in seiner Schrift eine kurze Darstellung der Grundgedanken der Spinozistischen Philosophie, die zu deren allgemeiner Kenntnis am Ende des 18. Jahrhunderts wesentlich beitrug, da die Schriften Spinozas ziemlich selten geworden waren. Jacobi selbst tritt in seiner Schrift allerdings als ein sehr entschiedener Gegner der Spinozistischen Philosophie auf, der er seine eigene Philosophie des Glaubens entgegensetzt; aber doch ist seine Darstellung von einer solchen Hochachtung vor dem System und einer solchen Bewunderung für die Person Spinozas durchdrungen, daß sie notwendigerweise auch bei anderen ähnliche Gefühle erzeugen mußte. Allerdings fiel der von ihm ausgestreute Same auf einen Boden, der für die Aufnahme desselben nicht ganz unvorbereitet war. Man darf

nämlich nicht meinen, vor Jacobis Briefen sei Spinoza ganz und gar vergessen gewesen. Jacobi selbst und ebenso Lessing hatten ihre Spinozastudien ja schon lange vor 1780 gemacht; auch Männer wie Goethe und Herder empfingen die Anregung zu eingehenderer Beschäftigung mit Spinoza keineswegs erst durch die Schrift Jacobis, obwohl letzterer auf Goethe persönlich schon früher einen Einfluß in diesem Sinne ausgeübt hatte [1]). Aber auch literarische Äußerungen, in denen auf die Bedeutung Spinozas aufmerksam gemacht wurde, gingen den Briefen voraus. So veröffentlichte A. W. Rehberg [2]) 1779 eine „Abhandlung über das Wesen und die Einschränkungen der Kräfte", in der er von dem großen Spinoza sprach (S. 51) und der Ansicht Ausdruck gab, daß man in der Metaphysik unfehlbar seine Zuflucht zu Spinoza nehmen müsse, wenn man nicht gewisse Voraussetzungen von Leibniz anerkennen wolle (51/52); der von dem letzteren geführte Nachweis der Substantialität der Seele gewähre die einzige Möglichkeit, um dem Spinozismus mit seiner Lehre von der Einheit der Substanz zu entgehen (87). Noch weiter in der günstigen

---

[1]) 1774 vertiefen sich Goethe und Jacobi in Köln in Gespräche über Spinoza, bei denen Goethe im wesentlichen der empfangende Teil ist (Dicht. u. Wahrh. 14. Buch, gegen Ende); zehn Jahre später, im September 1784, weilte Jacobi in Weimar zu Besuch; durch den Gedankenaustausch, den man bei dieser Gelegenheit gepflogen hatte, wurde Goethe veranlaßt, in der folgenden Zeit Spinoza von neuem und zwar viel gründlicher als früher zu studieren; vgl. die Angaben bei Heynacher, Goethes Philosophie aus seinen Werken, S. 18 f. und 163 ff. — Herder wollte schon in den siebziger Jahren über Spinoza schreiben; wie er uns selbst mitteilt, hatte er bereits zehn oder zwölf Jahre vor 1787 eine kleine Schrift über Spinoza, Shaftesbury und Leibniz in Gedanken fertig, zu deren Ausführung es aber nicht kam; siehe die Vorrede zur ersten Ausgabe der sogleich zu erwähnenden Schrift.

[2]) 1757—1836, Staatsmann und politischer Schriftsteller, der sich aber auch mit Philosophie genauer beschäftigt hat; die Abhandlung ist die Bearbeitung einer Preisaufgabe der Berliner Akademie; R. erhielt das Akzessit.

Beurteilung Spinozas geht die 1783 erschienene kleine Schrift von F. H. Diez „Ben. von Spinoza nach Leben und Lehren“. Die Schrift ist philosophisch ohne Bedeutung, aber wegen ihres begeisterten Eintretens für Spinoza hier mit zu nennen.

Den eigentlichen Anfang der jetzt in Deutschland beginnenden Bewegung bezeichnen aber doch die Briefe Jacobis; an sie schließen sich sehr bald weitere Schriften und bemerkenswerte Äußerungen über Spinoza an. Die Behauptung von dem Spinozismus Lessings suchte Mendelssohn, der sein vertrauter Freund gewesen war, in einer kleinen Abhandlung zurückzuweisen, die 1786 unter dem Titel „An die Freunde Lessings“ kurz nach dem Tode des Verfassers erschien[1]). 1787 veröffentlichte Herder

[1]) Wenn ich hier in der Kürze meinen eigenen Standpunkt zu der viel erörterten Frage nach dem Spinozismus Lessings darlegen darf, so möchte ich etwa Folgendes bemerken. Die Ausführungen M.'s sind in mancher Hinsicht ziemlich schwach und verfehlt; aber darin dürfte er sicher recht haben, daß er an einen eigentlichen Spinozismus Lessings nicht glauben will. Die Mitteilungen Jacobis, die durchaus den Eindruck der Treue und Zuverlässigkeit machen, enthalten allerdings einige Sätze, in denen sich Lessing unumwunden zu der Lehre des Spinoza zu bekennen scheint; so, wenn er sagt: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ἓν καὶ Πᾶν*! Ich weiß nichts anderes.“ „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern.“ „Es gibt keine andere Philosophie als die des Spinoza“ (Jacobi, W. W. 4. Bd. I, S. 54 u. 55). Man muß aber Folgendes bedenken. Einmal widersprechen die philosophischen Anschauungen, die Lessing in seinen Schriften vertritt, und zwar noch in den letzten Jahren seines Lebens vertritt, denn der Nathan erschien 1779, die Erziehung des Menschengeschlechts 1780 — diese Anschauungen, die die Annahme einer intelligenten und nach Zwecken handelnden Gottheit einschließen, widersprechen der Philosophie Spinozas in sehr bestimmter Weise. Sodann sind die im Gespräche getanen Äußerungen Lessings mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen, wie schon Mendelssohn ganz richtig hervorgehoben hat; denn Lessing gehörte zu den Menschen, die das Disputieren um seiner selbst willen lieben und bei lebhaftem Meinungsaustausch sich auch einmal zu paradoxen und nicht völlig

ernst gemeinten Behauptungen hinreißen lassen. Daß dieser Gesichtspunkt auch hier mit in Betracht zu ziehen ist, beweist die Erwiderung Lessings auf Jacobis Erklärung: „Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt"; rein sachlich genommen hätte es ja gar keinen Sinn, wenn Lessing dazu bemerkt: „O desto besser! Da muß ich etwas ganz Neues zu hören bekommen" (S. 59). An anderer Stelle (64) nimmt Lessing selbst eine vorher gemachte Bemerkung wieder zurück. Ferner bekennt er sich doch nur hypothetisch zum Spinozismus und erklärt (S. 57, Anm.) es unter Hinweis auf eine ähnliche Äußerung von Leibniz für die dunkelste Lehre bei Spinoza, daß Gott zwar das Attribut des Denkens, aber keinen Intellekt besitzen soll. Leider hat J. über diese Kritik nichts Genaueres mitgeteilt. Ebensowenig spricht er sich darüber mit wünschenswerter Deutlichkeit aus, in welchem Sinne und in welchem Umfang L. Spinozist gewesen sein soll. Gerade das muß man aber wissen, wenn man Jacobis Behauptung richtig beurteilen will. Denn eine Übereinstimmung in gewissen Punkten genügt durchaus nicht, um jemanden sogleich für einen Spinozisten zu erklären. In Jacobis Augen ist freilich jeder ein Anhänger Spinozas, der „keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge glaubt" (90) oder das *Ἓν καὶ Πᾶν* anerkennt. Gerade das aber ist ganz verkehrt oder doch höchst einseitig; denn auch unter diesen Voraussetzungen sind noch die größten Verschiedenheiten der Weltanschauung möglich. Daß er das nicht berücksichtigt oder sich überhaupt nicht klar gemacht hat, ist schließlich der schwächste Punkt in Jacobis ganzen Darlegungen, der zur notwendigen Folge hat, daß man mit seiner These vom Lessingschen Spinozismus überhaupt keinen vollkommen deutlichen oder höchstens einen so allgemeinen Sinn verbinden kann, daß wir über den positiven Standpunkt Lessings dadurch nur sehr ungenügend aufgeklärt werden. In diesem allgemeinen Sinne mag dann Jacobi freilich einigermaßen recht haben; aber wenn Lessing in gewisser Hinsicht sich Spinozistischen Anschauungen zuneigte, so war er deshalb noch lange nicht ein Spinozist in der genaueren Bedeutung des Wortes. Für seine Auffassung macht J. auch geltend, eine Stelle wie der § 73 der Erziehung des Menschengeschlechts sei nur nach Spinozistischen Ideen verständlich, in deren Sinne er selbst eine Erläuterung der Stelle gibt (S. 87 f.); nach meinem Dafürhalten aber ist diese Erläuterung durch den Unterschied von natura naturans und natura naturata sehr gesucht und der Zusammenhang des Paragraphen mit Spinoza höchst fraglich; jedenfalls besteht nicht die mindeste Schwierigkeit und liegt es zugleich viel näher, sich den Gedanken Lessings ohne Beziehung auf Spinoza deutlich zu machen;

seine Gespräche über das System Spinozas, in denen in apologetischer Absicht der (sachlich ganz verfehlte) Versuch gemacht ist, die Lehre der Ethik im Sinne von Herders eigenem Theismus zu interpretieren und der Leibnizischen Philosophie anzunähern[1]); in dem gleichen Jahre kam auch Rehberg in seiner Schrift „Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion" wieder auf Spinoza zurück, dem er jetzt aber nicht mehr die Leibnizische, sondern die Philosophie Kants als den einzigen Standpunkt entgegenstellt, von dem aus eine Widerlegung Spinozas möglich sein soll. 1789 ließ der Leipziger Privatdozent der Philosophie K. H. Heydenreich unter dem Titel „Natur und Gott nach Spinoza" eine Abhandlung erscheinen, die ebenfalls Spinoza durchaus günstig gesinnt ist. Ohne sich der falschen Auffassung Herders schuldig zu machen, meint doch auch Heydenreich, daß Spinozas System sich mit jeder Offenbarung verträgt (S. 79), während Rehberg der Ansicht ist, daß nicht nur die natürliche, sondern auch die christliche Religion sich mit den metaphysischen Lehren des Spinoza vereinigen läßt (32). An sich freilich ist die Metaphysik Spinozas wie alle Metaphysik in dem Sinne atheistisch, daß in einem Gedankensystem kein Grund für die Existenz einer Gottheit enthalten ist, eine Ansicht, für die sich Rehberg auf Jacobi beruft (17 f.); etwas ganz

---

doch überlasse ich es dem Leser, dies selbst weiter zu erwägen. — In bezug auf Mendelssohn bemerke ich noch, daß auch er nicht erst durch Jacobi zur Beschäftigung mit Spinoza veranlaßt worden ist; so geht er auf ihn bereits 1755 in seinen „Gesprächen" ein, wo er im besonderen zu zeigen sucht, daß Leibnizens prästabilierte Harmonie ihren Ursprung in Spinozas Lehre vom Verhältnis der geistigen und materiellen Welt hat (erstes Gespräch). In seinen 1785 erschienenen „Morgenstunden" ist sodann eine Kritik des Spinozismus und Pantheismus enthalten (Abschnitt 13 u. 14). M. ist ein entschiedener Gegner Sp.'s, ohne diesem jedoch seine Achtung zu versagen; eine genaue Kenntnis des Spinozistischen Systems hat er allerdings nicht gehabt.

[1]) Unter dem Titel „Gott, einige Gespräche"; die zweite Auflage (1800) führt den Titel: „Gott, einige Gespräche über Sp.'s System, nebst Shaftesbury's Naturhymnus".

anderes aber ist der dogmatische Atheismus, der sich bei Spinoza so wenig findet, daß sein System sogar dem Begriff einer persönlichen Gottheit nicht widerspricht, wenn er auch in ihm nicht enthalten ist (19).

Seitdem ist nun die Literatur über den Spinozismus in einem, man wird fast sagen können, ununterbrochenen Wachstum gewesen und zu geradezu unübersehbarem Umfang gediehen. Die Entwicklung dieser Literatur im einzelnen zu verfolgen, liegt ganz außer meiner Absicht; doch möchte ich die Wirkungen, die Spinoza seit der Wiederbelebung seiner Philosophie ausgeübt, und die Stellung, die man zu ihm eingenommen hat, noch etwas genauer schildern. Um sich hierüber richtige Vorstellungen zu bilden, muß man genau auseinander halten, was in Deutschland, und was auf der anderen Seite in Frankreich und in England geschehen ist. Auch in den beiden letztgenannten Ländern hat Spinoza eine Rolle gespielt; der Einfluß, den er auf das französische und englische Geistesleben der neueren Zeit gehabt hat, kann sich jedoch in keiner Weise mit den ungeheuren Wirkungen vergleichen, die in Deutschland von ihm ausgegangen sind. Denn eigentlich ist es Deutschland ganz allein, wo Spinozas Gedanken zu einer großen Macht und einem überaus bedeutsamen Faktor der philosophischen Entwicklung im weitesten Sinne dieses Ausdrucks geworden sind. Doch auch die Kritik hat sich nirgends so eingehend wie in Deutschland mit dem Spinozismus beschäftigt.

Die Wiedergeburt der Spinozistischen Philosophie fällt zeitlich ungefähr mit den Anfängen der großen Bewegung zusammen, die durch Kant in der philosophischen Welt hervorgerufen worden ist. Wenn man letztere ohne Zweifel als die Hauptströmung in der deutschen Philosophie jener Zeit bezeichnen muß, so wird man ebenso bestimmt sagen dürfen, daß der Spinozismus die mächtigste Nebenströmung darstellt. Nur derjenige wird die Entwicklung der deutschen Philosophie seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts richtig verstehen, der sich darüber im klaren ist, welchen

außerordentlichen Einfluß zugleich mit Kant Spinoza auf so viele Denker ausgeübt hat. Kant selbst freilich stand der eigentümlichen Gedankenwelt Spinozas durchaus fremd gegenüber und lehnte sie ab, ohne zu ihr ein näheres Verhältnis zu haben oder über ihren Inhalt auch nur im klaren zu sein[1]). Auch die eigentlichen Kantianer wollten von Spinoza im allgemeinen nichts wissen und gaben sich der beruhigenden Überzeugung hin, daß sein System ebenso wie andere dogmatische Systeme durch den Kritizismus ein für allemal erledigt und überwunden sei. Aber doch erkannten eine Anzahl von ihnen die besondere Bedeutung der Spinozistischen Philosophie insofern an, als sie dieselbe mit Jacobi für das konsequenteste dogmatische System hielten, auf das zuletzt alle metaphysische Spekulation notwendigerweise hinauskommen müsse. Auf diesem Standpunkt finden wir auch Fichte in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), in der er zwei mögliche Systeme, das kritische und dogmatische, unterscheidet, als das konsequenteste Produkt des Dogmatismus aber den Spinozismus bezeichnet (W. W. I, 120). Gibt man Spinoza einmal die Erlaubnis, über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein, auf das sich der Kritizismus stützt, hinauszugehen, so meint Fichte, daß „so aufgestellt, sein System völlig konsequent und unwiderlegbar ist, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann". „Wenn man das 'Ich bin' überschreitet, muß man notwendig auf den Spinozismus kommen"; nur ist diese Überschreitung selbst unberechtigt und daher das System grundlos (100).

Auf dem subjektivistischen Standpunkt der ursprünglichen Wissenschaftslehre ist nun aber Fichte für die Folge

[1]) Vgl. Kr. d. Urteilskr. § 71 u. 72 bei Rosenkr. u. Schub.; nach einer Mitteilung Hamanns an Jacobi hat Kant im Gespräch mit Kraus (einem ihm befreundeten Professor in Königsberg) erklärt, daß er Jacobis „Auslegung so wenig als den Text des Spinoza sich selbst verständlich machen könne" (Jacobi, W. W. IV, 3, S. 88/89).

nicht stehen geblieben; vielmehr hat er seinem System, wenn man von einem solchen bei ihm reden darf, eine Umbildung im objektiven Sinne gegeben, wobei der frühere Gegensatz gegen Spinoza beseitigt oder doch erheblich abgeschwächt, zum Teil sogar in das Verhältnis einer Übereinstimmung verwandelt wird. Gewisse Ausführungen in der Anweisung zum seligen Leben (1806) haben jedenfalls eine bedenkliche Ähnlichkeit mit bestimmten Anschauungen Spinozas, wenn ihr historischer Zusammenhang damit vielleicht auch nur lose sein mag. Auf alle Fälle aber ist der Spinozismus eine historische Macht, deren Bedeutung Fichte eben dadurch anerkennt, daß er das Bedürfnis fühlt, sich mit ihr auseinanderzusetzen, während er auf andere Systeme sehr viel weniger Rücksicht zu nehmen pflegt[1]).

Seine eigentliche Auferstehung in dem Sinne, daß er zum Element und maßgebenden Bestandteil einer philosophischen Weltanschauung wird, feiert der Spinozismus aber erst bei Schelling. Von Anfang an nimmt Schelling in seinen Schriften auf die Philosophie Spinozas ziemlich genaue Rücksicht, obwohl er zunächst als Anhänger der Fichteschen Wissenschaftslehre einen sachlich entgegengesetzten Standpunkt vertreten will; aber mit der fortschreitenden Entwicklung seiner Gedanken verschwindet der ursprüngliche Gegensatz bald in dem Maße, daß Schelling 1801 erklären kann, er glaube sich in seinen Schriften dem Inhalt und der Sache nach dem Spinoza am meisten anzunähern (Darstellung meines Systems der Philosophie, Vorerinnerung, S. W. IV, 113). Der Punkt aber, in dem er sich mit Spinoza berührt, betrifft die Lehre von der einen Substanz, deren identisches Wesen der realen und idealen, der materiellen und geistigen Welt in gleicher Weise zugrunde liegt und dadurch den prinzipiellen Unterschied

[1]) Freilich hängt das auch mit der großen Dürftigkeit von Fichtes Kenntnissen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie zusammen.

dieser beiden Seiten der Wirklichkeit in metaphysischer Hinsicht aufhebt. „Der erste Schritt zur Philosophie", sagt Schelling 1803, „und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale sei" (Ideen zu einer Phil. d. Nat., 2. Aufl., Zusatz zur Einl., S. W. II, 58). Diese Einsicht ist auch in der Philosophie des Spinoza enthalten, die man freilich verkehrterweise als eine bloße Objektivitätslehre aufgefaßt hat. „Die Bestimmtheit, mit welcher er die Subjekt-Objektivität als den notwendigen und ewigen Charakter der Absolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Bestimmung, die in seiner Philosophie lag und deren vollständige Entwicklung einer spätern Zeit aufbehalten war" (S. 71). Der große Hauptsatz seiner Lehre ist, daß die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribut begriffen wird. „Die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Identität", die Schelling bei Spinoza noch vermißt, „mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie selbst sein" (72).

Die Grundgedanken seiner Identitätsphilosophie und des in ihr enthaltenen Pantheismus gehen von Schelling auf Hegel über, der sich die große Aufgabe stellt, was bei dem ersteren mehr nur Prinzip und allgemeine Anschauung gewesen war, im einzelnen durchzuführen und zu einem umfassenden System zu entwickeln, das uns das Wesen des einheitlichen Weltgrundes und seine Entfaltung in der Natur und im Reiche des Geistes schildern soll. Damit steht auch das System Hegels von vornherein unter dem Zeichen des Spinozismus. Zwar sind Schelling und Hegel viel zu selbständige und bedeutende Köpfe, als daß sie die Absicht hätten, sich in allen wesentlichen Punkten zu der Lehre des Spinoza zu bekennen. Indem sie vielmehr den absoluten Weltgrund sich als eine Intelligenz denken und seine Entfaltung im Universum als einen teleogischen Prozeß betrachten, treten sie zu Spinoza in einen

sehr entschiedenen und ihnen selbst deutlich bewußten Gegensatz; daher ist der Hauptvorwurf, den sie gegen Spinoza erheben, auch der, daß er sein Absolutes nur als tote, unbewegliche Substanz und nicht als lebendiges, in ewiger Tätigkeit begriffenes, sich mit innerer Notwendigkeit zu einer Welt des Endlichen entfaltendes Subjekt aufgefaßt habe (vgl. Sch. S. W. VII, 349 f., VIII, 340 f., X, 36, 40; Heg. Vorl. über Gesch. d. Phil., W. W. XV, 377, 409, 650). Trotzdem aber bleibt bei ihnen eine weitgehende Abhängigkeit von Spinoza bestehen. Nun sind Schelling und Hegel zugleich diejenigen deutschen Denker, die auf das Geistesleben ihrer Zeit den größten Einfluß ausgeübt haben; denn auch die historischen Wirkungen der Kantischen Philosophie traten dagegen allmählich zurück. Damit aber drangen auch die Gedanken Spinozas in weiteste Kreise ein und wurden zu einer die Zeit beherrschenden Macht. Wenn in dieser Epoche eine pantheistische Welt- und Naturanschauung mehr und mehr um sich greift und eine sehr große Ausbreitung gewinnt, so wird man sagen dürfen, daß es in letzter Instanz die Philosophie des Spinoza ist, von der diese Strömung ausgeht. Sogar die Theologie, die früher zu ihm in einem absolut feindseligen Verhältnis gestanden hatte, vermag sich jetzt dem Einfluß Spinozas nicht ganz zu entziehen. So merkwürdig es in vieler Hinsicht auch sein mag, so steht doch die Tatsache fest, daß Spinoza unter den Theologen begeisterte Freunde findet; vor allen Dingen ist hier Schleiermacher zu nennen, der der Persönlichkeit des Spinoza eine enthusiastische Verehrung zollt und zugleich seinen Lehren einen maßgebenden Einfluß auf die Richtung seines eigenen Denkens einräumt. Dieser Umstand mußte aber bei der großen Bedeutung Schleiermachers die Folge haben, daß Spinoza überhaupt Einfluß auf das theologische Denken des Zeitalters gewann; doch auch die Schelling-Hegelsche Philosophie wirkte zu dem gleichen Ergebnis mit. So finden wir denn bei einer ganzen Reihe von Theologen seit jener Zeit die Auffassung,

daß Spinozas Philosophie, weit davon entfernt, atheistisch zu sein, in ganz besonderem Maße einen positiv religiösen Charakter an sich trägt und auch mit dem Christentum nicht unvereinbar ist. Das metaphysische Denken der Epoche steht sonach in weitem Umfang unter dem Zeichen des Spinozismus; daher hat auch Strauß nicht ganz unrecht, wenn er als Anhänger Hegels in seiner Glaubenslehre Spinoza geradezu „den Vater der Spekulation unserer Zeit" nennt (I, 193).

Wie seine Philosophie, so wird jetzt auch die Persönlichkeit des Spinoza in eine spezifisch religiöse Beleuchtung gerückt, und wiederum sind bei dieser Umbildung früherer Anschauungen gerade auch Theologen beteiligt. „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza!" ruft Schleiermacher begeistert aus[1]). „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; . . . . voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." „Unbefriedigt vom Judentum wie vom Christentum", sagt ein anderer Theologe offenbar in Erinnerung an Schleiermachers Worte[2]), „zog Spinoza die religiöse Gemeinschaft mit der Gottheit . . . . aller religiösen Gemeinschaft mit Juden und Christen vor und lebte so, in stiller Herrlichkeit, einsam und allein mit dem Weltall, das er in göttlicher Weise zu schauen und zu fassen vermochte, ... verschmäht von seiner Zeit, die ihn in seiner Größe nicht begriff und seine tiefreligiöse, ihn selbst und viele geistreiche Denker beseligende Welt- und Gottesanschauung

[1]) In der zweiten seiner Reden über die Religion. Die Stelle ist sehr bekannt; es lag mir aber doch daran, sie hier mit anzuführen.

[2]) Dr. Wilhelm Herrmann, Gesch. d. protest. Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher, Leipzig 1842, S. 36; die Worte Schleiermachers sind als Anmerkung angeführt.

als Atheismus verdammte, ein frommer Bramin und gelehrter Messias, der vor ihm .... entwürdigten und entgöttlichten Natur." „Wenn auch der Unterschied, welchen Spinoza doch immer .... zwischen Gott und Welt setzt, nicht so scharf hervortritt, als das wohl der Fall sein könnte, ohne der Konsequenz seines Systems Eintrag zu tun, und seine philosophische Denkweise den christlichen Ansichten lange fremd geblieben ist: so ist dies noch kein Beweis, daß sie oder ihr ähnliche sich nicht mit der reinsten Frömmigkeit des Christen vertrage; vielmehr hat die neueste Theologie an glänzenden Beispielen das Gegenteil dargetan" (S. 38).

Diese und ähnliche[1]) Urteile sind für den Umschwung, der sich zugunsten des Spinoza in der Stimmung der Zeit vollzogen hat, in ganz besonderem Maße bezeichnend, weil sie gerade den Punkt betreffen, bei dem früher der Gegensatz am stärksten gewesen war. An sich ist jedoch die Tatsache noch wichtiger, daß das System überhaupt und im ganzen eine völlig andere Beurteilung findet wie in der vorhergegangenen Periode. Man begnügt sich nicht damit, in Spinoza einen der größten Denker der neueren Zeit zu sehen und seinem System einen Platz neben anderen großen Systemen der Vergangenheit einzuräumen; in den Augen einer großen Menge seiner Verehrer erscheint vielmehr Spinoza von jetzt an als ein Denker von einer geradezu einzigartigen Bedeutung und als Urheber eines Systems, das

[1]) Siehe Heinr. Lang, Ein Gang durch die christliche Welt, S. 210–213; Novalis nennt Spinoza einen Gott-trunkenen Menschen und sagt, „der Spinozismus ist eine Übersättigung mit Gottheit" (Schriften, 2. Teil, 3. Aufl. S. 265, 4. Aufl. S. 285); Goethe schreibt an Jacobi 9. Juni 1785: „Er (Spinoza) beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Und wenn ihn andere deshalb ‹Atheum› schelten, so möchte ich ihn ‹theissimum› und ‹christianissimum› nennen und preisen." Ebenso gehört hierher die zweite von den beiden Äußerungen Jacobis, die ich sogleich im Text anführe; auch auf Herders Gespräche darf verwiesen werden.

aus dem historischen Zusammenhang gleichsam heraustritt und gewissermaßen eine alles andere überragende Stellung einnimmt. Wo man in seinem Enthusiasmus aber auch nicht so weit geht, ist Spinoza doch häufig genug Gegenstand einer ganz besonderen Vorliebe und Zuneigung. Das gilt selbst von Jacobi, der von Spinoza, übrigens nicht mit Unrecht, sagt: „Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben“ (W. W. IV, 1, S. 69); und an anderer Stelle (IV, 2, S. 245) feiert er ihn: „Sei du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophieren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben!“ Schelling nennt Spinoza gelegentlich „den einzigen Stammhalter wahrer Wissenschaft durch die ganze neuere Zeit“ (Die Weltalter, S. W. VIII, 340) und behauptet, daß „wohl keiner hoffen kann, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat“ (Zur Geschichte d. neueren Phil., X, 36). In ähnlicher Weise äußert sich auch Hegel über die Bedeutung des Spinozismus für alle philosophische Erkenntnis, indem er bemerkt: „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage“ (a. a. O. S. 376). Wenn aber Schelling und Hegel nicht die Absicht haben, bei Spinoza stehen zu bleiben, so sieht Goethe noch im höchsten Alter von seinem Standpunkt aus in Spinoza einen Mann, „der als Schüler von Descartes durch mathematische und rabbinische Kultur sich zu dem Gipfel des Denkens hervorgehoben, der bis auf den heutigen Tag noch das Ziel aller spekulativen Be-

mühungen zu sein scheint“ (Dicht. u. Wahrh., 16. Buch, im Anfang)[1]).

Wohl die auffallendste Vorstellung, die das Ende des 18. Jahrhunderts über die Spinozistische Philosophie hervorgebracht hat, ist jedoch die Meinung, daß dieselbe das notwendige Ergebnis des metaphysischen Denkens und daher auf logischem Wege und vom Standpunkte der Wissenschaft aus auch nicht widerlegbar sei. Der Urheber dieser, wie sich aus unseren weiteren Untersuchungen ergeben wird, unhaltbaren, ja völlig ungereimten Ansicht war Jacobi, der es sich in den Kopf gesetzt hatte, daß alle eigentliche, demonstrierende Wissenschaft fatalistisch, naturalistisch und atheistisch sein müsse (W. W. IV, 1. Abt. S. 223; III, 384 ff.). An dieser Anschauung hat Jacobi bis zuletzt festgehalten. „Meine Briefe über die Lehre des Spinoza“, sagt er noch am Ende seines Lebens, „wurden nicht geschrieben, um Ein System durch das andre zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von seiten des logischen Verstandesgebrauches darzutun, und wie man ganz folgerecht verfahre, wenn man bei dem Ziele dieser Wissenschaft, daß kein Gott sei, anlange. Sie war aus sich selber nicht zu widerlegen“ (IV, S. XXXVII). Leider hat nun diese Ansicht viel Beifall gefunden und durch ihre Nachwirkungen außerordentlichen Schaden gestiftet. Denn wenn der grundlose Glaube an eine ganz besondere logische Vollkommenheit des Spinozistischen Systems noch heute nicht ausgestorben ist, so dürfte daran Jacobi wenigstens zum Teil die Schuld tragen. Seinerzeit hat er jedenfalls die öffentliche Meinung sehr stark im Sinne seiner Auffassung beeinflußt. Namentlich auf seiten des Kantianismus stimmt man ihm bei, wenn man sich auch darin von ihm unter-

[1]) Der vierte Teil von D. u. W., der mit dem 16. Buch beginnt, ist von Goethe im Schema 1816 entworfen, die Ausführung aber erheblich später begonnen und erst 1831 beendigt worden. Man bedenke also, wie weit die Entwicklung der neueren Philosophie vorgeschritten war, als G. die obigen Worte schreiben mochte!

scheidet, daß man nicht einen unmittelbaren Vernunftglauben an das Übersinnliche, sondern die kritische Philosophie als einzige Rettung vor dem Spinozismus empfiehlt.

Daß Fichte sich auf diesem Standpunkte befindet, haben wir bereits gesehen. Doch schon geraume Zeit vorher hatte Rehberg, abweichend von seiner früheren Auffassung (vgl. oben S. 36) sich in demselben Sinne ausgesprochen wie Fichte (Verh. d. Met. z. d. Rel. 34, 40, 51, 69; vgl. oben S. 39). „Wenn es vor wenig Jahren," schreibt ferner Heydenreich 1789 (a. a. O. S. XII), „die unverzeihlichste Paradoxie war, zu behaupten, daß alle Metaphysik auf Spinozismus hinleite, so bekennt jetzt ein scharfsinniger Mann nach dem andern öffentlich, daß dieses System das allerkonsequenteste ist, welches übersinnliche Spekulation erdenken kann." Mit ganz besonderer Entschiedenheit wird diese Ansicht auch in der anonymen Übersetzung der beiden ersten Teile der Ethik vertreten, die 1790 und 1793 erschien und vom Kantischen Standpunkt aus zugleich eine eingehende Kritik an Spinoza übt[1]). Hier heißt es von Spinoza in der Vorrede zum ersten Teil: „Was transzendente Metaphysik je möglich zu machen imstande war, hat Er geleistet. Seine Lehre von Gott ist die bündigste und die einzige, in welche sich zuletzt alle Spekulation über Gegenstände einer übersinnlichen Welt auflöst; die einzige, welche unwiderlegbar ist, wenn man die Sätze der bisherigen Metaphysik, die den Grund der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt bloß in dem Verstande und in der Vernunft sucht, bei der Widerlegung zum Grunde legt; und wenn es in dem Systeme des Spinoza Schwierigkeiten gibt, so ist wenigstens die übrige, supranaturalistische Philosophie (die uns vielleicht in noch größere verwickelt), wie sie vor und nach ihm existiert hat, nicht imstande, sie auf-

[1]) Sp.'s philosophische Schriften Bd. II u. III; Bd. I, 1787, enthält den theol.-pol. Traktat. Übersetzer ist der Gothaische Hofsekretär S. H. Ewald.

zulösen“ (I/II); seine Lehre muß daher notwendig angenommen werden, wenn man sich nicht zu Kant bekennen will (LXII) [1]).

Mag man nun aber in dieser Weise dem Spinozistischen System die Leibnizische oder die Kantische Philosophie, den Vernunftglauben Jacobis oder sonst einen bestimmten Standpunkt entgegenstellen [2]), so gilt doch ohne Zweifel, daß alle diese Disjunktionen wissenschaftlich keinen Wert haben, da sie sich im Grunde schon gegenseitig zur Genüge widerlegen; höchstens eine von ihnen könnte ja überhaupt richtig sein; doch wird man auch das schwerlich zugeben wollen, da es bei der Vieldeutigkeit der Dinge von vornherein höchst unwahrscheinlich ist, daß sich die möglichen Interpretationen des Weltinhalts in der Weise auf zwei konkrete Standpunkte reduzieren lassen, daß die Ablehnung des einen die Annahme des anderen zur Folge haben müßte. Auf wie schwachen Füßen die ganze Auffassung des Spinozismus steht, die wir hier im Auge haben, geht auch aus der Tatsache hervor, daß uns weder Jacobi, noch Fichte, noch meines Wissens sonst jemand sagt, ob denn die angebliche Stringenz des Systemes sich nur auf den Inhalt oder etwa auch auf die logische Form desselben beziehen soll. Meint man das letztere, so ist das eine Ansicht, die das logische Urteilsvermögen ihrer Vertreter im bedenklichsten Licht erscheinen läßt. Soll es aber nur der Inhalt des Systemes sein, von dem man die wissenschaftliche Unwiderlegbarkeit behauptet, so gilt diese Behauptung jeden-

[1]) Die Parole „Spinoza oder Kant“ ist übrigens auch in unserer Zeit noch ausgegeben worden; vgl. Eugen Kühnemann, Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza, 1902, ganz am Schluß.

[2]) In ähnlicher Weise hat man auch einen kontradiktorischen Gegensatz zwischen dem Spinozismus und dem Christentum behauptet; vgl. Armand Saintes, Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa, 1842, S. 381 f. S. lehnt den Spinozismus (und Pantheismus) namentlich deshalb ab, weil sie nach seiner Meinung den Bedürfnissen des menschlichen Herzens nicht gerecht werden, die das Christentum befriedigt.

falls nicht von dem System im ganzen, zu dem gerade bei Spinoza die Form wesentlich mitgehört; sodann aber ist zu bedenken, daß das System seinem Inhalte nach aus einer ganzen Reihe verschiedener Theorien besteht, die gewiß nicht alle mit gleicher Notwendigkeit aus den zugrunde liegenden allgemeinen Voraussetzungen hervorgehen. Was also soll es nun eigentlich heißen, daß das System entweder schlechthin oder doch vom dogmatischen Standpunkt aus unangreifbar sein soll? Man sieht deutlich, diese ganze Vorstellung läßt an Klarheit und Bestimmtheit außerordentlich viel zu wünschen übrig. Tatsächlich ist nun wohl die Meinung Jacobis und der sich ihm hierin anschließenden Forscher die, daß die Weltanschauung Spinozas ihren allgemeinsten Grundzügen nach, sein Naturalismus und Fatalismus, das notwendige Produkt des rein auf sich selbst gestellten, metaphysischen Denkens sein soll. Aber auch in dieser Beschränkung handelt es sich um eine nicht nur unbewiesene, sondern ganz grundlose und verfehlte Auffassung, von der man es nur auf das lebhafteste bedauern kann, daß sie soviel Anklang gefunden hat.

Allerdings haben nun nicht alle Denker jener Zeit sich dieser Auffassung angeschlossen oder sich von dem Überschwang der Begeisterung fortreißen lassen, den Spinozas System damals in so zahlreichen Köpfen entzündete; vielmehr trat auch die rationelle Kritik schon bald hervor und machte sich je länger, desto mehr geltend. Wenn schon Schelling und Hegel nicht ganz wenig an Spinoza auszusetzen hatten, so gehen Männer wie Herbart und Fries in der Kritik sehr viel weiter und lehnen in ziemlich eingehender Begründung das System sowohl der Form wie dem Inhalt nach auf schroffe Weise ab[1]). Ebenso will

[1]) Herbart, Metaphysik, 1. Teil; im besonderen § 40—55. Fries, Geschichte der Philosophie, Bd. II, 1840. Auch aus der Schule Herbarts sind einige genauere Kritiken der Spinozistischen Philosophie hervorgegangen; vgl. R. Zimmermann, Über einige logische Fehler d. Spinozist. Ethik, Sitzungsber. d. philosoph.-hist.

auch Schopenhauer von Spinoza nicht viel wissen, obwohl er seine Größe anerkennt und den Standpunkt der Alleinheitslehre mit ihm teilt; seine kritischen Bemerkungen sind über sehr verschiedene Stellen seiner Schriften zerstreut und betreffen keineswegs das Ganze oder auch nur alle wichtigeren Teile des Systems; dennoch bilden sie in ihrer Gesamtheit einen immerhin beachtenswerten Beitrag zu der wissenschaftlichen Beurteilung der Spinozistischen Philosophie. In ähnlicher Weise haben natürlich auch viele andere Denker bis zur Gegenwart hin bei ihren systematischen Untersuchungen Gelegenheit genommen, sich mit diesen oder jenen Lehren Spinozas auseinanderzusetzen, ohne deshalb eine eingehende und in sich zusammenhängende Kritik seines Systemes zu geben. Auch die meisten historischen Darstellungen des Spinozismus enthalten zugleich mehr oder weniger ausführliche kritische Bemerkungen, von denen ich hier noch die von Überweg in seiner Geschichte der Philosophie wegen ihres besonderen Scharfsinns und ihrer großen logischen Präzision anführen will. Erhebliche Verdienste um die Kritik des Spinozismus haben sich auch Trendelenburg und Kirchmann erworben, mit deren Namen die Reihe der hier angeführten Kritiker beschlossen werden mag[1]).

Kl. d. k. Ak. d. W. in Wien 1850 u. 1851, wieder abgedruckt in Z.'s Studien u. Kritiken, und Thilo, Über Spinozas Religionsphilosophie, Ztschr. f. ex. Phil. Bd. VI, 113—145, 389—409, VII, 60—99, Jahrg. 1866 u. 1867. Zimmermanns rein formale Kritik ist nicht sonderlich hervorragend, dagegen Thilos wesentlich sachliche Beurteilung eine scharfsinnige und gründliche Untersuchung, die zu einer rücksichtslosen und völligen Verwerfung der Spinozistischen Weltanschauung führt. Wie Fries sieht auch sein Schüler Apelt in der Spinozistischen Philosophie ein ganz verfehltes System. Die eine unendliche Substanz mit ihren unendlichen Attributen und deren unendlichen Modifikationen erklärt er für eine Chimäre (Metaphysik, 1857, S. 362), das Ganze dieser Lehre für „eine willkürliche, grundlose Hypothese, die vor der Kritik zerrinnt, wie ein Nebelbild vor dem eindringenden Sonnenstrahl“ (363).

[1]) Trendelenburg, Über Spinozas Grundgedanken und dessen

Die neuere deutsche wie außerdeutsche Kritik ist nun von der früheren Form der Kritik darin sehr zu ihrem Vorteil unterschieden, daß sie fast durchweg einen sachlichen und objektiven Charakter an sich trägt, auch wenn sie sich zu Spinoza in einem scharfen Gegensatz befindet; die heftigen Ausbrüche von Zorn, Haß und Entrüstung, die die ältere Kritik zu einem so großen Teil in widerwärtiger Weise verunzieren, sind infolge der Fortschritte des philosophischen und religiösen Denkens fast ganz verschwunden [1]); meistenteils gibt man jetzt auch von gegnerischer Seite die Größe Spinozas und die Bedeutung seiner Philosophie zu, obwohl gerade in dieser Beziehung gar manche Kritiker noch immer nicht imstande sind, zu einem unbefangenen und objektiv zutreffenden Urteil zu gelangen. Auch sind noch in neuerer Zeit gegen die Lehren Spinozas vielfach Einwürfe erhoben worden, die wenig sachliche Berechtigung besitzen und zum Teil kaum an den Gegenstand heran-

---

Erfolg, 1849; hist. Beitr. z. Phil. II, 31—111. Kirchmann hat in seinen Erläuterungen zu den einzelnen Schriften des Spinoza (mit Ausnahme des kurzen Traktats) eine Menge von wohlbegründeten und treffenden Einwendungen niedergelegt, die zusammengenommen eine der eingehendsten Beurteilungen bilden, die es vom Spinozistischen System überhaupt gibt; seine kritischen Ausführungen verlieren nur dadurch an Wert oder richtiger an Wirksamkeit, daß sie nicht in der Form einer fortlaufenden Darstellung, sondern einer Menge von einzelnen Anmerkungen auftreten; wenn aber J. Stern in der Vorrede zu seiner bei Reclam erschienenen Übersetzung der Ethik sagt (S. 18), die kritischen Erläuterungen K.'s zu diesem Werke bekundeten nur die gänzliche Unfähigkeit des Autors, in das Verständnis der Ethik einzudringen, so ist das eine grobe objektive Unwahrheit, die sich zwar aus dem blinden Spinozakultus ihres Urhebers erklärt (vgl. S. 6), aber darum doch mit Protest zurückgewiesen werden muß.

[1]) Eine Ausnahme bildet die schmähliche Verunglimpfung Spinozas im dritten Bande von Willmanns Geschichte des Idealismus, die ein würdiges Seitenstück zu den älteren Leistungen dieses Schlages darstellt; richtige kritische Bemerkungen fehlen allerdings auch bei W. nicht ganz.

reichen, den sie treffen sollen. Wer z. B. in der Weise über Spinozas Lehren abspricht, wie es Apelt in den eben angeführten Sätzen tut, der zeigt damit, daß er nicht ganz der geeignete Mann ist, um über den Wert und die Bedeutung der Spinozistischen Philosophie ein maßgebendes Urteil fällen zu können.

Sehr viel später als in Deutschland wendete sich in Frankreich und England dem Spinozismus ein erneutes Interesse zu. In Frankreich hat Cousin das Verdienst gehabt, nach dem Vorgang Deutschlands, wodurch er selbst die Anregung empfing, die Aufmerksamkeit auf Spinoza zu lenken und über seine Philosophie richtigere Vorstellungen zu verbreiten, als bis dahin geherrscht hatten; auf dieser Bahn ist ihm dann seine Schule gefolgt, aus deren Schoß in der Form selbständiger Schriften und Abhandlungen oder als Teile größerer Werke eine Anzahl bedeutsamer Veröffentlichungen über den Spinozismus hervorgegangen sind; ich nenne hier nur die 1844 zuerst erschienene Übersetzung der Spinozistischen Schriften von Émile Saisset, die einen sehr großen Erfolg hatte, und die „Introduction critique aux œuvres de Spinoza“ von demselben Verfasser[1]), die in ihrem ersten Teile eine zwar nicht allzuumfangreiche, aber treffliche Darstellung der Spinozistischen Philosophie und im zweiten Teile eine beachtenswerte Kritik enthält, die freilich lange nicht alle Hauptlehren des Systems betrifft. Es kommt Saisset wesentlich darauf an, Spinozas Pantheismus zurückzuweisen und ihm gegenüber die Persönlichkeit Gottes, die selbständige Realität der Dinge und die Unsterblichkeit der Seele zu behaupten; damit bringt er zugleich den Standpunkt Cousins und seiner ganzen Schule zum Ausdruck, die bei aller Hochachtung vor Spinoza doch mit dem Inhalt seiner Weltanschauung nichts

[1]) 1860 als Einleitung zur zweiten Auflage der Übersetzung, von der sie den ersten Band bildet, und auch als selbständiges Werk erschienen; die Einleitung zur ersten Auflage war sehr viel unvollständiger und enthielt noch gar keine Kritik.

zu tun haben will. Sein Gesamturteil lautet folgendermaßen: „Voilà mes objections; si elles sont fondées, il faudrait conclure, que Spinoza, partant d'un principe abstrait et stérile, savoir, la Substance, et développant ce principe à l'aide d'une méthode tout artificielle, savoir, la déduction purement géométrique, aboutit finalement à défigurer l'idée de Dieu et à dégrader celle de l'âme, c'est-à-dire au renversement de toute religion et de toute moralité. Principes arbitraires, conséquences impies, tel m'apparaît, malgré sa puissante et belle ordonnance, le système de Spinoza" (S. 262).

Noch später als Frankreich ist England zu einer gründlicheren Beschäftigung mit der Spinozistischen Philosophie gelangt; eingehende Darstellungen sind hier erst in den letzten Dezennien erschienen, von denen die von Pollock bereits erwähnt worden ist und die von Martineau jetzt noch genannt werden mag [1]). Hiernach war es schon aus chronologischen Gründen nicht gut möglich, daß Spinoza in England und Frankreich ähnliche Wirkungen wie in Deutschland ausüben konnte; auch hat sich dort durchaus nicht die gleiche Begeisterung für seine Philosophie entwickelt, wie sie bei uns so lange, ja vielfach bis zum heutigen Tage geherrscht hat; denn wenn auch im allgemeinen die Stimmung in Deutschland mit der Zeit viel ruhiger und nüchterner geworden ist, als sie einst war, so hat doch die enthusiastische, zum Teil sogar maßlos übertriebene Verehrung Spinozas seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts niemals aufgehört, im deutschen Geistesleben eine Rolle zu spielen. Es möge mir gestattet sein, dafür noch einige Zeugnisse anzuführen, die wie andere Tatsachen dieser Art zugleich mit dazu beitragen sollen, meine eigene Kritik in den Augen des Lesers zu rechtfertigen. Zu den besonderen Freunden, die Spinoza in der

[1]) A study of Spinoza, 1882, 3. Aufl. 1895; P.'s Werk erschien zuerst 1880, in 2. Aufl. 1899.

poetischen Welt gefunden hat, gehört auch Heine, der sich in seiner Schrift über die Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland ganz von dem Geiste eines naturalistischen Pantheismus erfüllt zeigt und in Spinoza den providentiellen Mann sieht, der „lange Zeit nur mit Hohn und Haß betrachtet worden und dennoch in unseren heutigen Tagen zur alleinigen Geisterherrschaft emporsteigt“ [1]). Eine womöglich noch größere und zugleich reinere Verehrung wird Spinoza von Auerbach dargebracht, der sich in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Übersetzung der Werke (1841) folgendermaßen äußert: Deutschland hat den Ursprung der Philosophie in Spinoza anerkannt (III). „Sp. stand auf der obersten Stufe ethischen Lebens als Charaktergenie“ (LXXXII). „Die Ethik ist das Sittenbuch des modernen Menschen, wie er frei, selbständig und bewußt, in der Vernunfterkenntnis gehalten ist; sie ist die innere Dogmatik der neuen Weltgeschichte“ (CXIV). In der Vorrede zur zweiten Auflage (1871) aber heißt es: „Der Geist Spinozas wurde zur Denksubstanz zweier Jahrhunderte“ (X). „An das Ende des Mittelalters gestellt, beginnt mit Sp. die neue Zeit des in sich beruhenden freien Geistes“ (XVII). „Spinoza“, sagt Orelli [2]), „steht weit

[1]) S. W., herausg. von Elster, IV, 214/15; die Schrift erschien deutsch zuerst 1835; die Stelle findet sich im zweiten Buche. Von Goethe behauptet H. mit ziemlich starker Übertreibung, daß er „gänzlich der Lehre des Sp. huldigte“. „Alle“ seine „Gedichte sind durchdrungen von demselben Geiste, der uns auch in den Schriften des Sp. anweht“ (3. Buch S. 272). „Die Lehre d. Sp. hat sich aus der mathematischen Hülle entpuppt und umflattert uns als Goethesches Lied“ (274). In solcher Allgemeinheit ausgesprochen sind diese beiden Sätze doch geradezu ungereimt. Leider mischt sich in H.'s Begeisterung für Sp. das unerfreuliche Motiv mit ein, daß er von der pantheistischen Auffassung der Natur eine Emanzipation des Fleisches erwartet (S. 221 ff.). In der Vorrede zur zweiten Auflage (1852) hat übrigens H. seinen früheren Pantheismus widerrufen.

[2]) Conrad von O., Spinozas Leben u. Lehre. Nebst einem Abrisse der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie, 1843; O., ein Schweizer Gelehrter, verteidigt Sp. gegenüber den Ausstellungen,

über seinen Verächtern, die der Theo- und Kosmosophie zugefallen sind" (richtet sich gegen den Schellingianismus), „und sein Lehrgebäude besteht unerschütterlich, während ihre schimmernden Paläste, kaum aufgerichtet, zusammenstürzen. Sein System ist das eigentliche Vernunftsystem." Auch auf K. Fischers Darstellung sei in diesem Zusammenhang verwiesen, die von einer ganz besonderen Wärme der Empfindung für Spinoza und seine Lehre durchdrungen ist, obwohl sich Fischer auch sonst mit liebevollem Verständnis in die Persönlichkeit und die Philosophie der großen Denker der neueren Zeit zu vertiefen pflegt. In Spinoza sieht er jedoch eine Erscheinung, die ganz für sich steht und eigentlich mit nichts anderem verglichen werden kann. Der Grundcharakter seines Systems wird nach Fischer durch die ausschließliche Gültigkeit der reinen Kausalität mit Ablehnung aller Zwecke bestimmt, die sonst fast überall in der Philosophie eine Rolle spielen. Daher „erscheint jener reine und unbedingte Naturalismus, der sie [die Zwecke] gänzlich verwirft, im äußersten Gegensatze gegen die herrschenden Systeme aller Zeitalter: die Ideen des klassischen Altertums, des christlichen Mittelalters, der neuen Philosophie. Auch zwischen dem Materialismus, welcher nichts von Zwecken in der Welt wissen will, und unserem naturalistischen System ist ein prinzipieller Widerstreit; dieses bejaht, was jener grundsätzlich verneint: die Ursprünglichkeit des Denkens. Der Standpunkt, zu dem wir gelangt sind, ist einzig in seiner Art, vollkommen ausschließend und ausgeschlossen, entgegengesetzt den entscheidenden Denkern sowohl der früheren als auch der folgenden Zeit" [1]). Ähnlich wie Schleiermacher und wohl in

die Sch. u. H. an seiner Philosophie gemacht haben, wobei er ganz richtig gewisse Vorzüge Spinozas vor diesen beiden Denkern hervorhebt; allerdings haben Sch. u. H. über Sp. nicht immer gerecht geurteilt und lassen auch wohl die Dankbarkeit etwas vermissen, die sie ihm eigentlich schulden.

[1]) 4. Aufl. S. 91; ganz ähnlich 553; was F. sagt, ist im wesent-

Erinnerung an ihn sagt ferner Windelband von Spinoza (Gesch. d. n. Phil., 1. Aufl., I, 199): „Die unendliche Gottheit war seine einzige Liebe, und die Begeisterung für die Erkenntnis derselben seine einzige Leidenschaft. Wenn es je einen Menschen gegeben hat, der die Triebe des natürlichen Lebens vollkommen in sich absterben und darin nur Raum ließ für eine weihevolle Hingabe an die unendliche Gottheit, so war es Spinoza.“ „Sein System ist vielleicht die imposanteste Begriffsdichtung, welche je in eines Menschen Hirn entsprang“ (224).

Hiernach mögen auch noch ein Paar ausländische Forscher zu Worte kommen. In seinem bereits mehrfach erwähnten Werke erklärt Pollock, indem er seine Übereinstimmung mit Auerbach hierbei hervorhebt, daß Spinoza die Gedanken zweier Jahrhunderte genährt habe (348); nach seiner Auffassung kann auch die erfolgreiche Kritik dem Geiste des Spinozismus nichts anhaben (349). Für die Ablehnung von seiten Schopenhauers und Hartmanns sollen Joh. Müller, Wundt, Haeckel und Taine Spinoza entschädigen; ja, Pollock meint sogar, daß Spinoza mehr und mehr der Philosoph der Männer der Wissenschaft werden wird (373 f.)[1]). Der dänische Philosoph Höffding aber nennt Spinoza den zentralen Denker des 17. Jahrhunderts, in dem alle Gedankenfäden der Zeit zusammenlaufen, und bezeichnet die Ethik mit Rücksicht auf den Reichtum und die Vielseitigkeit ihres Gedankengehalts, sowie die geometrische Form der Darstellung desselben als

---

lichen richtig, nur schade, daß jedes selbständige System der Philosophie einen einzigartigen Charakter trägt, sobald man seinen Begriff durch die nötige Anzahl von Merkmalen bestimmt.

[1]) Zu dieser höchst gewagten Behauptung gelangt P. gewiß im besonderen Hinblick auf die rein kausale und antiteleologische Weltanschauung Spinozas; er sagt nämlich an einer Stelle: „science has for good and all abandoned the dream of finality“ (76); wer dies glaubt, wird freilich leicht geneigt sein, in Spinoza den Typus der wissenschaftlichen Philosophie verkörpert zu sehen.

ein in seiner Art einziges Werk (Gesch. d. n. Phil., deutsch von Bendixen I, S. 324 u. 327)[1]).

Wie in der eigentlich philosophischen Welt, so hat sich auch außerhalb ihrer Grenzen und zum Teil weit darüber hinaus der Glaube an eine ganz besondere Größe und Erhabenheit der Spinozistischen Philosophie bis zum heutigen Tage erhalten; so begegnet man dem Geiste Spinozas z. B. nicht selten in der schönen Literatur, obwohl deren Erzeugnisse ihren Ursprung der Phantasie verdanken, die an den geometrischen Deduktionen der Ethik gewiß nicht allzu viel Gefallen finden kann; doch hat das Spinozistische System aus Gründen, die wir später erwähnen, gerade für phantasiebegabte Personen häufig eine sehr starke Anziehungskraft besessen[2]). Wichtiger aber als die begeisterte Verehrung, die auch heute noch Spinoza dargebracht wird, ist der sachliche und wissenschaftliche Einfluß, den sein System fortgesetzt und zwar in sehr großem Maße ausübt. Seinem Inhalt nach ist dieser Einfluß allerdings ein anderer geworden, als er in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts war. In den Zeiten von Schelling, Hegel und Schleiermacher gingen die Wirkungen, die Spinoza hervorbrachte, in erster Linie von seiner Metaphysik im engeren Sinne, seinen theologischen und religionsphilo-

[1]) Es wäre nicht schwer, die Zahl dieser Urteile noch weiter zu vermehren; doch unterlasse ich das und verweise nur noch auf die im Anhang enthaltenen Mitteilungen über zwei neuere Schriften, die zur besonderen Verherrlichung Spinozas dienen sollen; es sind das die schon erwähnte Schrift von Grunwald, Spinoza in Deutschland, und das Werk von Berendt und Friedländer, Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie, 1891.

[2]) Von modernen deutschen Schriftstellern nenne ich als besondere Verehrer unseres Denkers Heyse und Spielhagen; der letztere bekennt sich ganz ausdrücklich zu Spinoza; er schreibt an Grunwald (a. a. O. S. 279): „Meine Liebe, Verehrung, Bewunderung Spinozas sind heute nach fast 50 Jahren dieselben. Ich möchte sagen: Ich bin als Spinozist geboren".

sophischen Lehren aus; diese Wirkungen sind nun freilich seitdem nicht ganz erloschen; denn wenn sich ein naturalistischer Pantheismus durch das ganze 19. Jahrhundert erhalten hat und auch noch gegenwärtig vielfach, zum Teil sogar in theologischen Kreisen anzutreffen ist, so wird man daran der Spinozistischen Philosophie gewiß einen nicht unerheblichen Anteil zuschreiben müssen; aber auch da, wo er in anderer Form auftritt, läßt der neuere Pantheismus zum Teil Spinozistische Einflüsse erkennen. Stärker jedoch dürften in unserer Zeit die Einwirkungen Spinozas auf die Naturphilosophie und Psychologie sein, während in den Anfängen des 19. Jahrhunderts seine Gedanken einen Einfluß in dieser Richtung kaum gehabt haben. Denn die Naturphilosophie der Schelling und Hegel trug im geraden Gegensatz zu dem Standpunkte Spinozas einen teleologischen Charakter; in der Psychologie aber hat die Lehre von der Identität des Leibes und der Seele und dem Parallelismus zwischen materiellen und geistigen Vorgängen, in der heute die Theorien Spinozas, wenn auch nicht ohne Vermittelung, wieder aufleben, sich erst viel später entwickelt. Wie aber gegenwärtig die Dinge liegen, tritt uns auf psychologischem Gebiet jedenfalls eine starke Nachwirkung Spinozistischer Ideen entgegen; und ebenso kann kein Zweifel sein, daß die mechanische und antiteleologische Naturauffassung des letzten halben Jahrhunderts zwar nicht durch den Einfluß Spinozas hervorgerufen, ihre Anhänger aber nicht ganz selten durch seine Autorität in der Überzeugung von der alleinigen Richtigkeit ihres Standpunktes befestigt und bestärkt worden sind [1]). Umgekehrt wird dann die Übereinstimmung Spinozas mit der rein kausalen und mechanischen Naturauffassung der modernen Zeit als ein ganz besonderer Beweis für die Tiefe seiner Einsicht und die großartige Schärfe

[1]) Man erinnere sich z. B. der Art und Weise, wie sich Haeckel in seinen Schriften auf Spinoza als Kronzeugen für seine antiteleologische Naturerklärung beruft; oder man vergegenwärtige sich noch einmal die vorhin angeführten Äußerungen Pollocks.

seines Denkens angesehen; denn die Möglichkeit, daß sich die Sache auch anders verhalten und diese Übereinstimmung gerade in entgegengesetzter Weise ausgelegt werden könnte, pflegt man da, wo letztere zugunsten Spinozas gedeutet wird, überhaupt nicht ins Auge zu fassen.

Nach alledem nimmt nun das Spinozistische System in unserer Zeit eine wesentlich andere Stellung ein als die übrigen Systeme, die der vorkantischen Periode der neueren Philosophie angehören; während die unmittelbare Bedeutung der Systeme eines Cartesius, eines Leibniz und Wolf, die einst eine so große Rolle spielten, schon seit langer Zeit verhältnismäßig nur gering gewesen ist, bildet die Spinozistische Philosophie noch heute eine lebendige Macht nicht nur im Gebiete des philosophischen Denkens, sondern des modernen Geisteslebens überhaupt. Ohne Übertreibung kann man mit einer gewissen Paradoxie des Ausdrucks von ihr sagen, daß sie eines der wichtigsten von den philosophischen Systemen des 19. Jahrhunderts gewesen ist. Unter diesen Umständen ist es für den kritischen und systematischen Forscher nicht möglich, sich ihr gegenüber auf die rein historische Betrachtung zu beschränken; vielmehr gilt es, die Frage nach dem Wert und dem Wahrheitsgehalte der von Spinoza vertretenen Weltanschauung aufzuwerfen und sie in ganz bestimmtem Sinne zu beantworten. Wäre freilich die Spinozistische Philosophie das vollkommene System, für das sie von so vielen ihrer Verehrer gehalten worden ist, so würde es sich für die Kritik nur darum handeln können, ihren Lehren zuzustimmen und für eine möglichst weite Verbreitung derselben zu sorgen. Ergeben sich dagegen aus logischen und sachlichen Gründen schwere Bedenken gegen den Inhalt und die Ableitung dieser Lehren, so steht die Sache ganz anders; dann hat derjenige, der so urteilt, nicht nur die volle Berechtigung, sondern unter gewissen Voraussetzungen geradezu die Verpflichtung, seine Bedenken auch auszusprechen, um dadurch zur Bildung richtigerer Vorstellungen beizutragen.

Nun gibt es ja freilich bisher schon eine sehr umfangreiche kritische Literatur über den Spinozismus; das ist aber kein Grund, der eine erneute Prüfung des Systems irgendwie überflüssig erscheinen lassen könnte. Denn einmal ist die Zahl der wirklich eingehenden, das Ganze oder auch nur die wesentlichsten Teile der Spinozistischen Philosophie umfassenden Beurteilungen nur sehr gering; sodann ist es der bisherigen Kritik nicht gelungen, sich mit ihren Ausstellungen soweit Gehör zu verschaffen, daß dadurch der übertriebene Spinozakultus der neueren Zeit in der wünschenswerten Weise auf das Maß einer vernünftigen und objektiven Wertschätzung eingeschränkt worden wäre; drittens aber läßt sich nicht leugnen, daß auch die neuere Kritik lange nicht immer auf der Höhe ihrer Aufgabe gestanden und über ihren berechtigten Einwendungen es oft vergessen hat, das, was bei Spinoza ohne Zweifel groß und bedeutend ist, in zutreffender Weise zu würdigen. Ohne dies zu tun, wird man aber zu keinem Gesamturteil gelangen können, das einen wirklich objektiven Charakter an sich trägt.

Was nun meine eigene Kritik anbelangt, so habe ich sie in der Weise eingerichtet, daß sie in einen formellen und einen materiellen Teil zerfällt. Gerade bei Spinoza kommt ja neben der Kritik seiner Lehren ihrem Inhalte nach die formelle Prüfung der Beweisführung wesentlich mit in Betracht; denn die Form der geometrischen Deduktion steht bei ihm in engster sachlicher Beziehung zu dem Inhalt seiner ganzen Weltanschauung. Nun hat allerdings gerade in formeller Hinsicht die bisherige Kritik sehr viel Gutes geleistet; auch besteht in dieser Beziehung, wie ich schon hervorhob, eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Kritikern. Dennoch konnte und wollte ich auf eine eigene Prüfung des formellen Teiles der Spinozistischen Philosophie nicht verzichten, da ohne sie meine Kritik nicht die gewünschte Vollständigkeit erhalten haben würde. Doch war ich deshalb natürlich

nicht verpflichtet, die formelle Beurteilung der Beweisführung auf sämtliche Sätze der Ethik auszudehnen.

Dagegen lag mir in materieller Beziehung sehr viel daran, im Gegensatz zu fast allen bisherigen Kritikern das System im ganzen der Beurteilung zu unterwerfen. Allerdings rechne ich, indem ich mich so ausdrücke, nicht alles zu dem System im philosophischen Sinne, was man bei weiterer Ausdehnung der Bedeutung des Wortes dazu rechnen könnte. So habe ich nicht die Absicht, genauer auf den Inhalt des theologisch-politischen Traktats einzugehen, obwohl es nicht möglich ist, ihn ganz unberücksichtigt zu lassen; noch weniger denke ich daran, den politischen Traktat in den Kreis meiner Untersuchungen zu ziehen; man mag diese Schrift immerhin an und für sich für bedeutend halten, so ist ihr Gegenstand für die philosophische Weltanschauung Spinozas doch viel zu gleichgültig, als daß wir im Interesse des Zwecks unserer Kritik genötigt wären, uns damit genauer zu beschäftigen [1]). Um so eingehender

[2]) Dies würde freilich ein unverzeihlicher Fehler sein, wenn das Schwergewicht und der wesentliche Gehalt der Spinozistischen Philosophie in ihrer Moral und Politik zu suchen wäre, wie in dem beachtenswerten und umfangreichen Werk von Robert A. Duff, Spinoza's political and ethical philosophy (1903), mit großer Entschiedenheit behauptet wird. Diese Auffassung ist aber gewiß nicht zutreffend und wird auch durch den Autor durchaus nicht bewiesen. Freilich ist das eigentliche Ziel der Spinozistischen Philosophie praktisch-religiöser Natur; das liegt auf der Hand und braucht nicht erst weitläufig auseinandergesetzt zu werden. Daraus folgt aber keineswegs, daß Sp. überhaupt keine selbständigen metaphysischen und spekulativen Interessen gehabt hätte, was sehr bestimmt auszusprechen Duff kein Bedenken trägt: „For it can be shown that Sp. had no interest in metaphysics for its own sake, while he was passionately interested in moral and political problems. — A true Metaphysic meant to him true and adequate thinking of our own nature and our place in the universe“ (S. VIII, ähnlich 234). Daher glaubt D. auch eine zusammenhängende Darstellung von Sp.'s System geben und die Beziehung seiner Gedanken untereinander aufzeigen zu können, ohne seine Metaphysik genauer zu berücksichtigen (VIII).

wird dann die Beurteilung des eigentlichen Systemes ausfallen können, für die neben der Ethik in erster Linie die Briefe, sodann die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes und der kurze Traktat in Betracht kommen, während die Darstellung der Cartesianischen Prinzipien aus dem Rahmen unserer Erörterung so gut wie ausscheidet und auch die Cogitata Metaphysica nur von sehr nebensächlicher Bedeutung sind.

Wenn nun das Ergebnis meiner Kritik im allgemeinen für Spinoza ziemlich ungünstig ausgefallen ist, so sehe ich voraus, daß gar mancher Leser wohl von vornherein geneigt sein wird, dies Resultat auf Rechnung von Antipathie, Vorurteil oder auch Mangel an Verständnis für das Wesen der Spinozistischen Philosophie zu setzen; dem gegenüber verweise ich auf den Inhalt meiner Schrift, der hoffentlich

Diese Möglichkeit ist aber ganz entschieden in Abrede zu stellen. Sp.'s Moral und Politik für sich allein genommen ist ein dürftiges Fragment seiner Philosophie und weit davon entfernt, die Bedeutung eines hervorragenden Systems in Anspruch nehmen zu können. Hätte D. mit seiner Ansicht recht, so würde die Spinozistische Philosophie zu einem System vierten oder fünften Ranges herabsinken, über das es sich nicht verlohnte, so weitläufige Untersuchungen anzustellen, wie D. es tut; auch wäre dann die historische Wirkung des Spinozismus ganz unerklärlich. Das Bild, welches D. von seinem Standpunkt aus von dem Inhalt der Spinozistischen Moral entwirft, ist nach meinem Dafürhalten auch keineswegs als durchaus treu und zuverlässig zu betrachten. Vielmehr dürfte gar manches in Spinoza fälschlicherweise hineingetragen und das Ganze seiner Moral unter Verkennung ihrer durchaus egoistischen Grundlage zu sehr idealisiert sein. Doch ist hier nicht der Ort, um das genauer auseinanderzusetzen. — In milderer Form hat einen Vorrang der Ethik vor der Metaphysik bei Spinoza auch schon Schaarschmidt in seinem 1850 erschienenen Werk über „Descartes und Spinoza" behauptet (S. 179); die Darstellung, die Sch. von Sp.'s System gibt, ist jedoch wenig bedeutend und zum Teil ziemlich schief. Auch Thilo sagt in seiner Kritik, die Ethik wolle nicht ein vollständiges System der Philosophie, sondern nur (!) Spinozas sittlich-religiöse Weltanschauung aufstellen und eine genügende Anweisung zum seligen Leben geben (a. a. O. VI, 117 f.).

imstande ist, eine solche Auffassung zu entkräftigen. Doch möchte ich noch ausdrücklich bemerken, daß ich jedenfalls bemüht gewesen bin, das System Spinozas rein sachlich und mit der Objektivität zu beurteilen, die Spinoza selbst für seine Beurteilung menschlicher Handlungen in Anspruch nahm, die er weder belachen, noch beweinen, noch verwünschen, sondern erkennen wollte. Ich habe, wenn ich so sagen darf, das Spinozistische System allein auf der Wage der logischen und sachlichen Gerechtigkeit gewogen oder wenigstens den ehrlichen Versuch gemacht, dies zu tun; daß ich das System dabei in vielen Beziehungen zu leicht, zum Teil sogar viel zu leicht gefunden habe, ist nicht meine Schuld und beweist an und für sich jedenfalls nichts gegen den objektiven Charakter meiner Untersuchungen. Vielleicht darf ich auch noch hinzusetzen, daß ich von Haus aus viel eher geneigt gewesen bin, Spinoza starke Sympathien als irgendwelche Antipathien entgegenzubringen; denn die Vorstellung von seiner besonderen Größe trat mir schon ziemlich frühzeitig nahe und erfüllte mich mit dem lebhaftesten Wunsche, seine Philosophie durch eigenes Studium genauer und gründlicher kennen zu lernen; als ich dann aber später diesen Wunsch verwirklichen konnte, fing ich bald an einzusehen, daß das System viele schwache Punkte aufwies und von der ihm so oft nachgerühmten Vollkommenheit ziemlich weit entfernt war. Allerdings hatte ich ein genaues Studium von Kant, Schopenhauer und Cartesius schon hinter mir, als ich mich zu Spinoza wandte, und war daher zu einem Urteil in gewissem Umfange wohl berechtigt; jedenfalls geht eine ganze Anzahl der Ausstellungen, die ich in dieser Schrift an Spinozas Philosophie zu machen habe, bis auf jene Jugendzeit zurück.

Noch muß ich bemerken, daß ich meinen Untersuchungen die Ausgabe der Werke von van Vloten und Land und zwar in der zweiten Auflage zugrunde gelegt habe (1895, 3 Bde.); soweit es möglich ist, verweise ich

für die angeführten Stellen auf die Abschnitte der Schriften selbst, denen sie entnommen sind; wo dies nicht angeht, zitiere ich nach der eben genannten Ausgabe und im Interesse der Bequemlichkeit des Lesers häufig noch nach derjenigen von Paulus; ein einfaches B. bezeichnet einen Band der ersten, ein P. einen solchen dieser zweiten Ausgabe. Die Briefe führe ich nach der neuen Zählung von van Vloten und Land und wo ein Unterschied besteht, in Parenthese nach der alten Nummer an. Für den kurzen Traktat habe ich die Übersetzung von Sigwart benutzt. Die Übersetzung der aus anderen Schriften zitierten Stellen rührt von mir selbst her.

Erster Teil.

Formelle Kritik.

Erstes Kapitel.

Die deduktiv-geometrische Methode.

Zur geometrischen Darstellung seines Systems ist Spinoza durch Erwägungen bestimmt worden, die wir wenigstens zum Teil nicht bei ihm allein unter seinen Zeitgenossen antreffen. Denn auch von anderer Seite wurde damals die Forderung erhoben, philosophische Wahrheiten nach geometrischer Methode zu begründen. So richtete man schon an Cartesius die Bitte[1]), er möge den Inhalt seiner Meditationen in ein geometrisches Gewand kleiden, um dem Leser den vollen Überblick über seine Untersuchungen zu erleichtern, eine Bitte, der Cartesius auch insofern entsprach, als er trotz gewisser Bedenken das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele vom Leibe geometrisch zu beweisen suchte[2]). Auch aus der Vorrede, die L. Meyer zu Spinozas geometrischer Darstellung der Prinzipien des Cartesius schrieb, geht deutlich hervor, welche Erwartungen man in damaliger Zeit an die Anwendung der geometrischen Methode auf die Philosophie knüpfte (B. III, S. 107 ff.; P. I, IV ff.) Um auch eine charakteristi-

[1]) Am Ende der zweiten Reihe von Einwürfen gegen die Meditationen.

[2]) Am Ende seiner Erwiderung auf diese Einwürfe.

sche Äußerung des Spinoza selbst zu erwähnen, möge noch auf eine Bemerkung verwiesen sein, die sich im Anhang zu dem ersten Teil der Ethik findet; hier heißt es nämlich, daß den Menschen in ihren teleologischen Vorurteilen die Wahrheit, d. h. die antiteleologisch-kausale Weltauffassung, wohl für immer würde verborgen geblieben sein, wenn ihnen nicht die Mathematik, die es nicht mit Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften von Figuren zu tun hat, eine andere Norm der Wahrheit gezeigt hätte (B. I, 68).

Wenn sonach Spinoza in Übereinstimmung mit einem großen Teile seiner Zeitgenossen die mathematische Methode auch für die Philosophie als vorbildlich betrachtete, so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß wir ihn schon sehr frühzeitig bemüht finden, seinen Gedanken eine geometrische Form zu geben. Bereits die kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit enthält in ihrem ersten Anhang einen kleinen Abschnitt in geometrischem Gewand; ferner zeigt uns der Briefwechsel mit Oldenburg aus dem Jahre 1661, daß Spinoza seinen Freunden den damaligen Anfang der Ethik in geometrischer Darstellung mitgeteilt hat; bald darauf gibt er dem ersten und zweiten Teil der Cartesianischen Prinzipien die geometrische Gestaltung, in der sie zusammen mit den Cogitata Metaphysica 1663 erschienen; und endlich gewinnt die Ethik nach mancherlei Umänderungen die abschließende Form, in der sie die Welt seit 1677 kennt.

Daß Spinoza bei der Darlegung seiner philosophischen Überzeugungen in seinem Hauptwerke die geometrische Methode in erster Linie deshalb anwandte, um seinen Sätzen dadurch eine mathematische Gewißheit zu verschaffen, ist wohl nicht zu bezweifeln; aber weil er der Meinung war, auf diesem Wege seine Lehren mit unbedingter Sicherheit feststellen zu können, folgt natürlich keineswegs, daß es ihm gelungen sein müßte, sein Ziel auch wirklich zu erreichen. Vielmehr wird man sagen dürfen, daß er

von dem Ideale, welches er in formeller Beziehung ins Auge gefaßt hatte, sehr weit entfernt geblieben ist; anstatt jeden Zweifel an der Richtigkeit seiner Anschauungen zu beseitigen, wie sie es tun sollte, dient die geometrische Form eigentlich nur dazu, die Darstellung überaus schwerfällig und die Lektüre höchst mühsam zu machen.

Darüber dürfte in wissenschaftlichen Kreisen heute wohl eine sehr weitgehende Übereinstimmung vorhanden sein; jedenfalls wird man kaum bestreiten, daß die geometrische Darstellung für die Behandlung philosophischer Probleme wenig geeignet ist. Namentlich Kants Ausführungen über den Unterschied der mathematischen und philosophischen Methode in der Kritik der reinen Vernunft haben zur Begründung dieser Einsicht wesentlich beigetragen [1]). Aber auch ganz abgesehen von dem besonderen Standpunkte, den die Kritik der reinen Vernunft einnimmt, ist der Unterschied der geometrischen und philosophischen Beweisführung nicht zu verkennen.

Als eine rein deduktive Wissenschaft geht die Geometrie bei der Aufstellung ihrer Sätze von Axiomen und Definitionen aus; die Axiome liegen der Wissenschaft im ganzen zugrunde, die Definitionen treten je nach Bedarf überall da auf, wo mit ihrer Hilfe bestimmte Begriffe eingeführt werden sollen. Aus diesen einfachen Voraussetzungen ist die Geometrie deshalb imstande, ein in sich streng zusammenhängendes System unzweifelhafter Wahrheiten abzuleiten, weil sie es mit lauter vollkommen bestimmten und durchsichtigen Begriffen zu tun hat, über deren Inhalt niemand im unklaren sein kann, der ihn einmal verstanden hat. Die Begriffe der Linie, der Fläche,

---

[1]) Neben dem, was Kant in der Kritik d. r. V. sagt, sind auch seine früheren Untersuchungen über den gleichen Gegenstand noch jetzt in hohem Grade beachtenswert; sie finden sich in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ vom Jahre 1764; zur Ergänzung meiner eigenen Ausführungen verweise ich den Leser gerade mit auf diese Schrift.

des Winkels, der einzelnen Figuren und Körper werden durch die Definitionen zu vollster Deutlichkeit erhoben; und ebenso sind auch die geometrischen Operationen, die an den Gegenständen dieser Begriffe vollzogen werden sollen, ihrer Natur nach vollständig klar und bestimmt.

Diese Klarheit und Bestimmtheit rührt nun zunächst daher, daß die geometrischen Begriffe rein formaler Natur und ihrem Inhalte nach von uns selbst erzeugt worden sind. Wir bestimmen mit eindeutiger Gewißheit das Wesen der Linie, der Geraden, der Parallelen usw. In den Begriffen liegt nichts, was wir sozusagen nicht ursprünglich hineingelegt haben. Es braucht daher nicht aufzufallen, daß wir diesen Inhalt mit Hilfe geeigneter Operationen auch wieder herauszuholen imstande sind. Dabei bedienen wir uns eines Systemes von Hilfsmitteln, deren Anwendung selbst wieder einer absoluten logischen Sicherheit fähig ist.

Die nähere Bestimmtheit der geometrischen Begriffe aber ist die, daß sie, wie vor allen Kant gelehrt hat, auf der Anschauung beruhen. In der räumlichen Anschauung konstruieren wir die geometrischen Begriffe als ideale Gebilde und eben deshalb a priori, ohne erst die Erfahrung befragen zu müssen; zugleich aber beweist uns die Konstruktion, daß diese idealen Gebilde nicht etwa leere Einbildungen, sondern objektiv gültige und reale Begriffe sind, deren Anwendung auf die Gegenstände unserer Erfahrung im Prinzip keinem Zweifel unterliegt; denn da die geometrischen Begriffe sich auf räumliche Verhältnisse beziehen, der Raum aber die allgemeine Existenzform der empirisch gegebenen Außenwelt ist, so müssen die geometrischen Sätze, obwohl wir sie a priori zu beweisen imstande sind, doch zugleich für die Dinge im Raume gelten.

Es ist also die Klarheit und Deutlichkeit der Anschauung, die wir vom Raume haben, worauf die Möglichkeit und zugleich die apodiktische Gewißheit der geometrischen Sätze beruht; wollen wir aber noch die weitere Frage aufwerfen, woher die eigentümliche Klarheit der

räumlichen Anschauung selbst kommt, so ist nach unserem Dafürhalten darauf nur die von Kant gegebene Antwort möglich, daß die räumliche Anschauung eine Form unseres Vorstellens ist, die aller äußeren Erfahrung als die Bedingung ihrer Möglichkeit a priori zugrunde liegt. Doch würde es die Grenzen unserer Untersuchung überschreiten, wenn wir auf diese, sowie die anderen zuletzt behandelten Fragen näher eingehen wollten [1]).

Während hiernach die Geometrie eine formale, deduktive und zugleich in bestimmtem Sinne von der Erfahrung unabhängige Wissenschaft ist, verhält es sich mit der Philosophie im allgemeinen wesentlich anders. Das Objekt ihrer Forschung ist die gegebene Wirklichkeit in dem umfassendsten Sinne des Wortes. Das Material, mit dem sie es zu tun hat, liegt ihr demnach in der Erfahrung vor und wird von ihr nicht etwa a priori erzeugt. Sie muß dieses Material empirisch näher kennen lernen, ehe sie versuchen darf, den Weltinhalt philosophisch zu deuten und zu erklären. Zwar läßt sich über gewisse Verhältnisse der Wirklichkeit in gewissem Sinne a priori urteilen; aber in der Hauptsache bedürfen wir eines empirischen Verfahrens, um irgendwelche Erkenntnisse von Tatsachen zu gewinnen. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob es sich um eine naturwissenschaftliche, historische oder philosophische Erkenntnis handelt; in allen diesen Fällen kann nur die Erfahrung und das Nachdenken über die Erfahrung zum Ziele führen.

Ist hiernach die Philosophie keine Wissenschaft a priori, so kann sie weiter auch nicht als eine ihrem Wesen nach deduktive Wissenschaft aufgefaßt werden. Allerdings spielt die Deduktion in der Philosophie eine nicht unwichtige Rolle, wenn es sich darum handelt, die Konsequenzen ge-

---

[1]) Ich kann dies um so eher unterlassen, als ich die in Rede stehenden Probleme auf das ausführlichste in meiner Erkenntnistheorie (Metaphysik I, 5. Kap., II u. III) erörtert habe.

wisser Sätze abzuleiten; aber so wenig die Naturwissenschaft als deduktiv gelten kann, trotzdem sie von der Deduktion einen ausgedehnten Gebrauch macht, so wenig darf die Philosophie als eine im Prinzip deduktive Wissenschaft bezeichnet werden. Wir treten bei der philosophischen Erforschung der Wirklichkeit nicht mit allgemeinen, feststehenden Begriffen und Sätzen an die Erfahrung heran, um aus diesen Begriffen und Sätzen den Inhalt der Wirklichkeit zu bestimmen, sondern bilden in der Hauptsache unsere Begriffe auf Grund der Erfahrung; der natürliche und letzten Endes auch allein mögliche Weg der philosophischen Erkenntnis führt von den Tatsachen zum Begriff und nicht umgekehrt von dem Begriff zu den Tatsachen, wie man freilich oft gemeint hat. Die Methode der Philosophie ist demnach im wesentlichen analytisch, regressiv, induktiv, so gut wie etwa die Methode der Naturwissenschaft. Der Unterschied zwischen der Philosophie und der Mehrzahl der sonstigen Wissenschaften liegt ausschließlich auf dem Gebiete des Inhalts, nicht der Methode.

Auch ohne die spezielle Anwendung einer geometrischen Beweisführung ist daher die Spekulation aus allgemeinen und über allgemeine Begriffe, um daraus den Weltinhalt abzuleiten, unfruchtbar und verfehlt. Mit Begriffen wie Sein, Möglichkeit, Notwendigkeit, Substanz und anderen können wir im Sinne von Prinzipien eines deduktiven Verfahrens in der Philosophie nicht den Anfang machen; erst durch die vorausgehende Untersuchung selbst sind diese Begriffe mit einem realen und brauchbaren Inhalte zu erfüllen. Wollen wir ohne eine solche Untersuchung die Begriffe von vornherein bei unseren Erörterungen mit verwenden, so kann das nur in der Weise geschehen, daß wir durch bloße Worterklärungen den Sinn feststellen, in welchem wir jene Ausdrücke zu gebrauchen denken; für die reale Erkenntnis der Dinge selbst ist hiermit aber nicht das mindeste gewonnen und jeder Versuch, aus so bestimmten Begriffen ein philosophisches System ableiten

zu wollen, von vornherein zur Aussichtslosigkeit verurteilt.

All das verhindert nun freilich noch nicht die abstrakte Möglichkeit, daß für die Darstellung eines metaphysischen Systems die deduktive Form gewählt wird. Aber jedenfalls entspricht dann diese Darstellung in keiner Weise dem ursprünglichen Gang der Forschung, sondern bezeichnet nur die äußere Form, in welche man Ergebnisse, die auf ganz anderem Wege gefunden worden sind, nachträglich gebracht hat. Denn die philosophischen Begriffe, mit denen wir die Welt erklären wollen, lassen sich der Natur der Sache nach nur durch ein rückläufiges Verfahren gewinnen, indem wir von den gegebenen Wirkungen zu den nicht gegebenen Ursachen, von den uns unmittelbar zugänglichen Erscheinungen zu dem zugrunde liegenden Wesen aufzusteigen suchen. Daher ist es nun auch für die systematische Darstellung so gewonnener Resultate das angemessene und natürliche, den ursprünglichen Gang der Untersuchung beizubehalten. Denn nur so gelangt der Leser auf eine sachgemäße und zweckentsprechende Weise an das Ziel, zu welchem er geführt werden soll. Wenn man dagegen die umgekehrte Form der Darstellung wählt und die letzten Resultate als grundlegende Prinzipien an den Anfang des Systemes rückt, so ist nicht nur der Ausgangspunkt sämtlicher Untersuchungen, sondern auch alles Folgende durchaus problematisch und hypothetisch, bis endlich durch die Übereinstimmung der schließlichen Resultate mit den Tatsachen der Erfahrung die Prinzipien in gewisser Weise bestätigt werden. Da aber auch diese Bestätigung, falls sie überhaupt erreicht wird, nicht imstande ist, einen zwingenden Beweis für die Richtigkeit der Prinzipien selbst zu liefern, weil man die gleichen Tatsachen oft durch verschiedene Annahmen erklären kann, so ist dies ein wichtiger Grund mehr, um die deduktive Methode auch als bloße Form der Darstellung wenig geeignet erscheinen zu lassen. Jedenfalls würde sich die deduktive Entwicklung

philosophischer Gedanken nur in seltenen Fällen und unter ganz bestimmten Voraussetzungen empfehlen [1]).

Wenn das von der deduktiven Methode im allgemeinen gilt, so sprechen gegen die Anwendung der speziellen geometrischen Methode in der Philosophie noch mehr und noch stärkere Gründe. Die Deduktion ist ja an und für sich keineswegs an die geometrische Darstellung gebunden; sie kann sich auch in freieren Formen bewegen und durch geeignete Ausführungen im einzelnen die Mängel einigermaßen wieder ausgleichen, die der Methode im ganzen anhaften; es ist ihr nicht gerade verwehrt, ihre Begriffe und Sätze durch die Erfahrung zu erläutern und den abstrakten Schematismus des Systems mit realem Gehalt zu erfüllen; freilich stehen derartige Erläuterungen mit dem Geiste der Methode in einem Widerspruch, der ihre reine Durchführung wesentlich beeinträchtigt; aber in gewissen Grundzügen kann die Methode trotzdem aufrecht erhalten werden. Dagegen schließt die geometrische Methode, wenn sie anders ihren Namen mit Recht tragen soll, ähnliche Erläuterungen fast ganz aus oder muß sie doch auf einen äußerst geringen Umfang beschränken. Sie ist ihrem Wesen nach verbunden, aus einer möglichst geringen Anzahl von Voraussetzungen in strenger Deduktion Satz für Satz zu entwickeln und den Zusammenhang der Beweisführung nicht öfter als es unbedingt notwendig ist, durch erläuternde Zusätze zu unterbrechen. Aber eben ein solches Verfahren läßt sich in der Philosophie gar nicht durchführen. Daher hat sich auch Spinoza vielfach genötigt gesehen, den Zwang der geometrischen Methode abzuwerfen und seinen Gedanken in Korollarien, Scholien, Einleitungen am Anfang und Zusätzen am Ende einzelner Teile eine freiere und natürlichere Form zu geben. Wenn dadurch das Verständnis

[1]) Zu diesen Ausführungen über das Wesen der philosophischen Methode vergleiche man meine Erkenntnistheorie, Kap. 12, S. 619 f., 626 f., 637–642.

der Grundgedanken seines Systemes wesentlich erleichtert wird, so liegt andererseits in diesen Ausführungen das freilich unbeabsichtigte und stillschweigende Zugeständnis, daß die ganze, mit so vieler Mühe ins Werk gesetzte geometrische Beweisführung dem philosophischen Inhalte des Systemes äußerlich und unangemessen ist.

Daher versteht es sich auch von selbst, daß Spinoza zu seinen Grundgedanken nicht etwa auf dem Wege der geometrischen Demonstration gekommen ist; seine Weltansicht fließt nicht aus seinen Beweisen, wie Fries richtig bemerkt (Gesch. d. Phil. II, S. 332); vielmehr kleidet auch er seine Ideen nur nachträglich in eine ihnen ursprünglich fremde Form ein. Trotzdem aber soll die geometrische Methode für Spinoza viel mehr bedeuten und zu dem wesentlichen Inhalte des Systemes gehören. Denn es ist die objektive Beschaffenheit des Universums selbst, die sich nach der Meinung des Spinoza in der mathematischen Form seines Systemes abspiegelt. Alles, was in der Welt ist und geschieht, folgt aus dem Wesen der göttlichen Substanz mit derselben ewigen Notwendigkeit, mit der aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine Winkelsumme gleich zwei Rechten ist[1]). Diese Abfolge der Dinge aus dem Wesen Gottes darzustellen, ist nun das eigentliche wissenschaftliche Ziel, welches sich Spinoza setzt. Da aber das Hervorgehen der Dinge aus Gott mit mathematischer Notwendigkeit erfolgt, so kann auch nur eine mathematisch gehaltene Darstellung ein objektives und getreues Bild der Wirklichkeit liefern.

So hat denn Spinoza neben der formellen Rücksicht auf die Gewißheit seiner Resultate auch noch einen schwerwiegenden sachlichen Grund, der ihn zur Wahl der geo-

[1]) Ethik, T. I, Lehrs. 17, Schol.; im folgenden bezeichne ich die Teile der Ethik mit römischen, die Lehrsätze mit arabischen Ziffern ohne jeden weiteren Zusatz, während ein B. vor der römischen Ziffer, wie ich noch einmal hervorheben will, auf den betreffenden Band der Werke verweist.

metrischen Beweisführung veranlaßt. Daß aber die wahre Philosophie von dem Gottesbegriffe auszugehen habe, ist eine Ansicht, die auch abgesehen von der geometrischen Form seiner Lehre für ihn feststeht, und die den eigentlichen Grundgedanken seiner Methode bildet [1]). „Wenn wir unseren Verstand recht gebrauchen in der Erkenntnis der Dinge," so heißt es in dem kurzen Traktat (S. 77), „so müssen wir diese in ihren Ursachen erkennen; und weil Gott die erste Ursache aller anderen Dinge ist, so geht dann, gemäß der Natur der Dinge, die Erkenntnis Gottes der Erkenntnis aller anderen Dinge voran, weil die Erkenntnis aller anderen Dinge aus der Erkenntnis der ersten Ursache folgen muß." In demselben Sinne äußert sich auch die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, wenn sie folgenden Satz aufstellt (gegen das Ende, B. I, 30; P. II, 452): „In bezug auf die Ordnung und die einheitliche Verknüpfung unserer Vorstellungen wird erfordert, daß wir, sobald es möglich ist, und die Vernunft es verlangt, zu erforschen suchen, ob es ein Wesen, und zugleich was für ein Wesen es gibt, das die Ursache aller Dinge ist, damit dessen Beschaffenheit, insofern sie Gegenstand unserer Vorstellung ist (eius essentia obiectiva), auch die Ursache aller unserer Ideen sei; denn dann wird unser Verstand die Natur, soweit es möglich ist, abspiegeln." [2]) Ganz besonders charakteristisch ist ferner eine Stelle, die sich im Scholium zum zehnten Lehrsatz des zweiten Teiles der Ethik findet. Hier behauptet Spinoza, daß die richtige Einsicht in das Verhältnis zwischen Gott und den Einzeldingen sehr häufig verhindert worden sei, weil man bei seinem Philosophieren

---

[1]) In diesem Sinne stimme ich Saisset bei, wenn er in seiner Einleitung (S. 14) sagt, daß die geometrische Darstellung nicht die Methode Spinozas, sondern nur ihre äußere Form sei, während seine eigentliche Methode darin bestehe, alles aus dem höchsten Objekt des Denkens abzuleiten.

[2]) Auch schon ein paar Seiten vorher findet sich ein ähnlicher Satz, B. I, 28.

nicht die richtige Ordnung beobachtet habe. „Denn die göttliche Natur, welche man vor allem anderen hätte zum Gegenstand der Betrachtung machen müssen, weil sie sowohl der Erkenntnis als der Natur der Sache nach das erste ist, hat man in bezug auf die Ordnung unserer Erkenntnis als das letzte und die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung als das erste angesehen."

Vom Anfang bis zum Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn[1]) ist also Spinoza von der Überzeugung durchdrungen gewesen, daß wir nur dann eine wahre Erkenntnis vom Wesen der Dinge zu erlangen imstande sind, wenn wir die gesamte Wirklichkeit aus dem Begriff und Wesen Gottes abzuleiten suchen. Diese Überzeugung stellt aber ohne allen Zweifel einen fundamentalen und verhängnisvollen methodologischen Irrtum dar. Die in der zuletzt angeführten Stelle enthaltene Polemik gegen das gewöhnliche philosophische Verfahren ist so wenig zutreffend, daß sich vielmehr Spinoza mit seiner Forderung einer Umkehrung dieses Verfahrens gänzlich im Unrecht befindet. Es mag ja freilich für manche Leser großartig und erhaben klingen, wenn der Philosophie die Aufgabe gestellt wird, die Erkenntnis der Dinge aus der Erkenntnis Gottes hervorgehen zu lassen; tatsächlich ist diese Wirkung wohl auch häufig erzielt worden. Doch kann das die Kritik natürlich nicht hindern, den methodologischen Grundgedanken des Spinoza gänzlich zu verwerfen.

Für eine unbefangene Auffassung vom Wesen der menschlichen Erkenntnis ist es nämlich selbstverständlich

---

[1]) Mit Sigwart, K. Fischer und anderen Forschern nehme ich als höchst wahrscheinlich an, daß die älteren Schriften Spinozas in dieser Reihenfolge entstanden sind: Kurzer Traktat, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Prinzipien des Cartesius nebst den Cogitata Methaphysica. Auf eine Diskussion von Gründen und Gegengründen, wie solche letztere z. B. von Busse vorgebracht worden sind (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. B. 90, S. 50 ff.), kann ich mich hier aber nicht einlassen.

oder sollte es doch selbstverständlich sein, daß der Grundsatz des Spinoza etwas ganz Unmögliches von uns verlangt. Wenn es überhaupt eine Erkenntnis vom Dasein und Wesen Gottes geben kann, so ist sie nur dadurch zu gewinnen, daß wir von der Welt unserer Erfahrung aus einen Rückschluß auf einen sie bedingenden Weltgrund und dessen Beschaffenheit machen. Denn unsere Erkenntnis muß überall in irgendeiner Weise vom Gegebenen ausgehen, wenn sie über ein Nicht-Gegebenes etwas aussagen will. Gegeben ist uns aber nur der Inhalt unserer Erfahrung, während uns Gott gerade nicht gegeben und sowohl seinem Dasein wie seinem Wesen nach zunächst völlig unbekannt ist. Also ist es auch ganz unmöglich, mit ihm bei dem Versuch einer Welterklärung den Anfang zu machen.

Wenn wir aber auch durch ein geeignetes regressives Verfahren das Dasein Gottes festgestellt und eine bestimmte Erkenntnis seines Wesens gewonnen hätten, so würden wir doch auch so nicht imstande sein, den Weltinhalt in der Weise, wie es Spinoza verlangt, aus unserem Begriff von Gott abzuleiten. Wir müßten zu diesem Zweck einen unmittelbaren Einblick in das Wesen und Wirken Gottes haben, der eben durch die Natur der Sache ausgeschlossen ist. Freilich steht nichts im Wege, daß wir die durch Rückschlüsse aus der Erfahrung gewonnene Erkenntnis Gottes nun auch umgekehrt zu einer Art deduktiver Ableitung des Weltinhalts aus Gott benutzen. Wir können allerdings sagen, daß die Welt existieren und eine bestimmte Beschaffenheit besitzen muß, weil Gott existiert und bestimmte Eigenschaften besitzt; wir können vielleicht auch zu zeigen versuchen, wie und warum die Welt aus Gott hervorgegangen ist. Aber eine Deduktion dieser Art ist gewiß nur innerhalb beechränkter Grenzen möglich und hat zudem als eine bloße Umkehrung einer vorausgegangenen Induktion in methodologischer Beziehung einen sehr untergeordneten Wert. Ganz sicher ist sie jedoch nicht

identisch mit der deduktiven Ableitung der Welt aus Gott, wie sie Spinoza verlangt und als das allein rationelle wissenschaftliche Verfahren gelten lassen will.

Diese seine Auffassung steht so sehr im Widerspruch zu unleugbaren und naheliegenden Erfahrungstatsachen, daß uns sein Standpunkt überhaupt nur begreiflich wird, wenn wir noch einige weitere Lehren seines Systems berücksichtigen. Was wir bisher gegen die Möglichkeit einer vom Begriff Gottes ausgehenden deduktiven Weltkonstruktion gesagt haben, würde insofern nicht als eine Widerlegung Spinozas gelten können, als dieser in der Tat eine unmittelbare, von der gegebenen Wirklichkeit ganz unabhängige Erkennbarkeit Gottes behauptet. Wie wir später noch genauer ausführen müssen, ist Spinoza ein unbedingter Anhänger des ontologischen Gottesbeweises. Da nun dieser Beweis das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriff Gottes ableitet, so dürfen wir allerdings sagen, daß für den ontologischen Standpunkt das Dasein Gottes sich in gewissem Sinne von selbst versteht. Jedenfalls gilt dies für den besonderen Standpunkt Spinozas. Nach ihm ist Gott die aus einer unendlichen Menge unendlicher Attribute bestehende Substanz (I, Def. 6); je mehr Realität nun ein Ding seinem Begriff nach enthält, um so mehr besitzt es durch sich selbst die Kraft, zu existieren[1]); diese Kraft besitzt Gott in unendlichem Maße, folglich muß er notwendig existieren (I, 11, Schol.).

Wir wissen aber nicht nur, daß Gott existiert, sondern haben auch eine adäquate Erkenntnis seines ewigen und unendlichen Wesens (II, 47), das allen bekannt ist (ebd. Schol.); „da alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntnis sehr vieles ableiten können, was wir adäquat erkennen“ (ebd.). Diese

[1]) „Je mehr Attribute ich einem Wesen erteile, um so mehr bin ich gezwungen, ihm auch Existenz zu erteilen“ (Brief 9 (27), B. II, 224).

Art der Erkenntnis der Dinge, welche Spinoza als scientia intuitiva bezeichnet, ist die höchste Form der Erkenntnis, die es für uns überhaupt gibt (II, 40 Schol. 2); nach ihr zu streben, ist unsere höchste Tugend (V, 25), sie zu besitzen, gewährt uns den wahren Seelenfrieden (V, 27).

Wenn es nun richtig wäre, daß wir Gott nicht nur unmittelbar, sondern auch vollkommen adäquat zu erkennen vermöchten, so würde gegen Spinozas Versuch, die Welt aus Gott abzuleiten, im Prinzip nichts einzuwenden sein. Denn von einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes aus seinem Begriff könnte in der Tat gesagt werden, daß sie wenigstens in gewissem Sinne der Erkenntnis aller übrigen Dinge vorausgeht; und da eine adäquate Erkenntnis des Wesens Gottes auch eine vollständige Kenntnis seines Wirkens einschließen müßte, so würden wir allerdings in der Lage sein, die gegebene Welt aus Gottes Wesen abzuleiten. Von Spinozas Standpunkt aus würde das noch um so mehr der Fall sein müssen, als nach seiner nachdrücklich betonten Auffassung die Dinge zu Gott in dem Verhältnis einer rein logischen Abhängigkeit stehen sollen.

Die Voraussetzungen, um die es sich hierbei handelt, schweben jedoch völlig in der Luft. Einmal gibt es die unmittelbare Erkenntnis Gottes nicht, die Spinoza annimmt. Wir werden später sehen, wie ganz unhaltbar die ontologischen Konstruktionen sind, durch die er das Dasein Gottes rein begrifflich zu beweisen sucht; ebenso werden wir uns im weiteren Verlauf unserer Untersuchung davon überzeugen, daß die angeblich adäquate Erkenntnis, die er von dem Wesen Gottes besitzen will, ihrem Umfang nach höchst dürftig und in bezug auf ihren Inhalt außerordentlich zweifelhaft ist. Drittens muß die Umdeutung der realen Beziehungen zwischen Gott und Welt in logisch-mathematische Abhängigkeitsverhältnisse als vollkommen willkürlich und durchaus unzulässig bezeichnet werden. Dann ergibt sich aber die Unmöglichkeit der deduktiven Methode, wie sie in der Ethik vertreten wird, ganz von selbst.

In der Tat hat nun auch Spinoza sein methodologisches Prinzip in keiner Weise durchzuführen vermocht. Vielmehr befindet er sich ebenso wie später etwa Fichte und Hegel bei ihren deduktiven Konstruktionen in der unangenehmen Lage, an den verschiedensten Stellen Hilfe bei der Erfahrung suchen zu müssen, damit der Fortschritt der Untersuchung nicht in das Stocken gerät. So gewinnt er beispielsweise schon die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung, die doch allein das uns bekannte Wesen Gottes ausmachen, nur mit Hilfe der Erfahrung, anstatt sie aus dem Begriff Gottes abzuleiten (II, Ax. 5, Lehrs. 1 u. 2). Durch die Anleihen bei der Erfahrung wird aber die formelle Einheitlichkeit des Spinozistischen Systems, von der man so viel Aufhebens gemacht hat, im Grunde völlig vernichtet und zwischen dem Prinzip und seiner Durchführung, der ursprünglichen Absicht und ihrer Erfüllung ein so starkes Mißverhältnis geschaffen, daß es bei genauem Studium der Spinozistischen Philosophie eigentlich jedem in die Augen fallen sollte, der sich im Besitze normaler logischer Sehschärfe für philosophische Dinge befindet.

Wenn Spinoza selbst dieses Mißverhältnis, das wir später noch genauer kennen lernen, sich nicht zum Bewußtsein gebracht hat, so ist daran nicht sowohl mangelnder Scharfsinn als vielmehr der Umstand schuld, daß die deduktive Methode einen wesentlichen Bestandteil des Systemes bildet, den er nicht aufgeben kann, ohne seine ganze Weltanschauung umzugestalten. Wie sehr er von der Notwendigkeit einer deduktiven Entwicklung philosophischer Wahrheiten durchdrungen ist, mögen uns noch einige Stellen lehren, die nicht der Ethik entnommen sind. In einem Briefe vom 10. Juni 1666 (37, früher 42) sucht er auf die Frage eines Freundes nach der Möglichkeit einer zuverlässigen philosophischen Methode zu zeigen, daß es notwendigerweise ein Verfahren geben müsse, um unsere klaren und deutlichen Vorstellungen in eine zusammenhängende

Ordnung zu bringen. „Das ergibt sich allein daraus, daß eine klare und deutliche Vorstellung oder mehrere zugleich schlechthin Ursache einer anderen klaren und deutlichen Vorstellung sein können. Sogar vermögen alle klaren und deutlichen Vorstellungen, die wir bilden, nur von anderen klaren und deutlichen Vorstellungen zu entspringen und haben keine andere Ursache außer uns. Daraus folgt, daß die von uns gebildeten klaren und deutlichen Vorstellungen allein von unserer Natur und deren festbestimmten Gesetzen abhängen, d. h. von unserer unbedingten Macht, aber nicht vom Zufall, d. h. von Ursachen, die, auch wenn sie nach festbestimmten Gesetzen wirken, uns doch unbekannt und unserer Natur und Macht fremd sind." Die wahre Methode kann dennoch nur in der Erkenntnis des reinen Intellekts und seiner Gesetze bestehen [1]).

Ferner lesen wir in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes [2]), daß es für eine richtige Methode darauf ankommt, „klare und deutliche Vorstellungen zu haben, d. h. solche, die aus dem reinen Verstande und nicht aus zufälligen Bewegungen des Körpers entsprungen sind". Dazu wird erfordert, „daß ein Gegenstand entweder allein durch sein Wesen oder durch seine nächste Ursache begriffen wird. Wenn nämlich der Gegenstand in sich, oder, wie gewöhnlich gesagt wird, Ursache seiner selbst ist, dann wird er allein durch sein Wesen begriffen werden müssen; wenn er aber nicht in sich ist, sondern zu seiner Existenz einer Ursache bedarf, so muß er durch seine nächste Ursache begriffen werden: denn in Wahrheit bedeutet die Erkenntnis der Wirkung nichts anderes, als eine vollständige Erkenntnis der Ursache gewinnen." Den Begriff aber, den wir uns so von einem Dinge verschaffen, müssen

[1]) Mit diesen und ein paar weiteren Bemerkungen glaubt Spinoza „die wahre Methode auseinandergesetzt und bewiesen und zugleich den Weg gezeigt zu haben, um zu ihr zu gelangen"!

[2]) Beim Beginn der Erörterung des zweiten Teils der Methode, B. I, 28; P. II, 449.

wir in einer Definition festlegen, um dann aus ihr weitere Folgerungen abzuleiten. „Deshalb ist die richtige Methode des Erfindens die, aus einer gegebenen Definition die Gedanken zu entwickeln: was um so glücklicher und leichter vor sich gehen wird, je besser wir einen Gegenstand definiert haben“ (B. I, 29). Allgemeine Axiome allerdings, das muß Spinoza zugeben, helfen uns nicht viel, da wir von ihnen aus nicht zum Einzelnen herabzusteigen imstande sind; dagegen gestattet uns die Definition, wenn sie nur in geeigneter Weise das innere Wesen eines Dinges zum Ausdruck bringt, dessen sämtliche Eigenschaften abzuleiten.

Dieses Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit der bloßen Definition spricht sich auch sonst bei Spinoza deutlich aus. So nennt er es in dem vierten Briefe (Herbst 1661) ein Axiom, daß jede Definition oder klare und deutliche Vorstellung wahr sei, und im 54. (58.) Briefe, aus dem Jahre 1674, in dem er die Existenz von Geistern bestreitet, versichert er sogar, daß, wenn er von Geistern eine so klare Idee hätte wie vom Dreieck oder vom Kreise, er kein Bedenken tragen würde, zu behaupten, daß sie von Gott auch geschaffen wären.

Wie sehr alle diese Anschauungen in das methodologische System des Spinoza und im besonderen auch zu der geometrischen Form seiner Darstellung passen, bedarf keiner ausführlicheren Darlegung; es ist ja ohne weiteres klar, daß man der Definition und der Ableitung eines Gedankens aus dem anderen eine solche Bedeutung nur vom Standpunkt eines deduktiv gehaltenen Systems und im Hinblick auf das Vorbild der Geometrie zuschreiben kann. Auch wird es in dem gegenwärtigen Zusammenhang nicht nötig sein, an den mitgeteilten Sätzen ausdrücklich Kritik zu üben; indem wir für ihre Beurteilung vielmehr auf frühere und noch folgende Äußerungen verweisen, möchten wir jetzt noch einen Augenblick bei Spinozas Ausführungen über die Erkenntnis der Wirkungen durch die Erkenntnis der Ursachen verweilen. Wie die Welt als Ganzes aus

Gott deduktiv abgeleitet werden muß, weil er ihre Ursache ist, so erkennen wir auch im einzelnen die Wirkungen dadurch, daß wir sie aus ihren Ursachen begreifen. Die Erkenntnis der Wirkung, hörten wir soeben, bedeutet nichts anderes als eine vollständigere Erkenntnis der Ursache. Denselben Gedanken drückt das vierte Axiom des ersten Teiles der Ethik so aus, daß es behauptet, die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt diese ein.

Hiernach also geht nicht nur an sich die Ursache der Wirkung voraus und bringt sie hervor, sondern ist auch für unsere Erkenntnis das frühere und bedingende. Indem er aber diesen Satz aufstellt und festhält, tritt Spinoza in einen fast unbegreiflichen Widerspruch zu einer ebenso alten als offenkundigen Wahrheit. Schon Aristoteles hat richtig und sachgemäß zwischen dem *πρότερον φύσει* und *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, zwischen dem, was an sich und dem, was für unsere Erkenntnis das erste ist, unterschieden. Auch Spinoza weiß von diesem Unterschiede, wie sich aus der Seite 77 angeführten Stelle des zweiten Teiles der Ethik ergibt[1]). Aber im Interesse seines prinzipiellen Standpunktes und der Durchführung seiner deduktiven Methode sträubt er sich dagegen, den Unterschied anzuerkennen, so vergeblich es auch ist, ihn leugnen zu wollen. Denn was kann weniger zweifelhaft sein, als daß wir zwar häufig imstande sind, aus gegebenen Ursachen bestimmte Wirkungen abzuleiten, aber in vielen anderen Fällen zunächst nur die Wirkungen kennen, während sich die Ursachen, wenn sie überhaupt festzustellen sind, nur durch einen Rückschluß aus den Wirkungen ermitteln lassen? Ist es nicht bei der Erforschung der Natur sogar das Gewöhnliche, daß die Wirkungen gegeben, die Ursachen aber zunächst unbekannt sind? Wie also kommt Spinoza, der doch ein so klarer und scharfer

[1]) Damit will ich natürlich nicht sagen, daß er die betreffenden Ausführungen des Aristoteles selbst gelesen haben müßte.

Denker war, dazu zu behaupten, daß die Erkenntnis der Ursache der Erkenntnis der Wirkung vorangehen müsse?

Es ist in der Tat nur aus einer starken Befangenheit in den Anschauungen des eigenen Systems und aus einem starren Dogmatismus zu erklären, daß Spinoza sich den Tatsachen zum Trotz auf eine offenbar so falsche Behauptung versteifen konnte. Hätte er die Richtigkeit der entgegengesetzten Auffassung anerkannt, so würde er freilich seiner Philosophie eine ganz andere Form haben geben müssen. Denn nur wenn die Erkenntnis der Wirkung durchweg von der Erkenntnis der Ursache abhängig ist, ist es im Prinzip möglich, ein System der Welterklärung aufzustellen, welches die gesamte Wirklichkeit aus Gott abzuleiten sucht. Da aber diese Voraussetzung unzutreffend ist, so ergibt sich daraus mit Notwendigkeit die formelle Unhaltbarkeit des Spinozistischen Systems. Man kann von einem rein formellen Standpunkte aus vielleicht zugeben, daß es in gewissem Sinne ein logisches Ideal für die menschliche Erkenntnis ist, unser gesamtes Wissen in die Form eines deduktiven Systemes zu bringen und alle Wahrheiten aus einer Anzahl bestimmter Voraussetzungen abzuleiten. Nach unseren früheren Ausführungen würde sich jedoch dieses Ideal höchstens in der Weise verwirklichen lassen, daß wir auf dem Wege umfassendster Induktion zu den letzten Voraussetzungen vorzudringen suchten, die aller Wirklichkeit und allem Wissen zugrunde liegen, um dann auf ihnen das System der Erkenntnis deduktiv aufzubauen. Das aber ist etwas ganz anderes, als was Spinoza beabsichtigt.

Wie man also die Sache auch betrachten mag, so läßt sich der deduktive Standpunkt der Spinozistischen Philosophie auf keine Weise rechtfertigen und verteidigen. Vielmehr bleibt es dabei, daß die deduktive Methode der Ethik nicht nur in ihrer geometrischen Form, sondern auch im Prinzip unhaltbar und verkehrt ist. Das wird uns noch deutlicher und zur unumstößlichen Gewißheit werden,

wenn wir nunmehr dazu übergehen, wenigstens teilweise die Anwendung zu untersuchen, die Spinoza im einzelnen von seiner Methode macht.

Zweites Kapitel.

Die geometrische Beweisführung im ersten Teile der Ethik.

1. Die Definitionen und Axiome.

Dem ersten Teile der Ethik wollen wir eine eingehende formelle Kritik widmen, um die Schwächen der Beweisführung des Spinoza gerade an den grundlegenden Untersuchungen genauer festzustellen. Wir prüfen daher zunächst die Definitionen und Axiome, wobei es sich nicht ganz wird vermeiden lassen, auch den sachlichen Gesichtspunkt mit zu berücksichtigen.

Die erste Definition lautet: „Unter Ursache seiner selbst (causa sui) verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.“ In dieser Definition erregt zunächst der aus der Scholastik stammende Ausdruck causa sui Bedenken, da es eine Ursache seiner selbst nicht geben kann; er soll das bezeichnen, was keine äußere Ursache hat, das Unbedingte, ist aber eben deshalb nicht glücklich gewählt. Dies Bedenken wird auch dadurch nicht beseitigt, daß nach der Auffassung des Spinoza bei der causa sui die Essentia in gewissem Sinne die Ursache der Existenz ist. Der Ausdruck als solcher würde auf diese Weise freilich einen etwas besseren und weniger vernunftwidrigen Sinn gewinnen. Nur werden so die sachlichen Schwierigkeiten nicht gehoben, die in der Definition enthalten sind. Denn wenn es Spinoza gleichsam als selbstverständlich ansieht,

daß das Wesen der causa sui die Existenz einschließt, so wird der kritische Leser sofort die Frage aufwerfen, ob dies denn überhaupt möglich ist. Es ist der Gedanke des ontologischen Gottesbeweises, den Spinoza in der Definition zum Ausdruck bringt; aber dieser Gedanke darf ohne Zweifel als unrichtig bezeichnet werden, da die Existenz unter keinen Umständen aus dem Wesen, dem Begriff eines Dinges hervorgeht.

2. „Das Ding wird in seiner Art als endlich bezeichnet, welches durch ein anderes von derselben Beschaffenheit begrenzt werden kann. Z. B. wird ein Körper als endlich bezeichnet, weil wir immer einen anderen größeren zu denken vermögen (concipimus). So wird ein Gedanke durch einen anderen Gedanken begrenzt. Aber ein Körper wird nicht durch einen Gedanken und ein Gedanke nicht durch einen Körper begrenzt.“ Diese Definition wird ähnlich wie die vorige auf jeden denkenden Leser gewiß einen höchst befremdlichen Eindruck machen. Am ehesten kann sie noch für die Körperwelt eine gewisse Gültigkeit in Anspruch nehmen. Aber auch einen Körper können wir uns sehr wohl als endlich denken, ohne daß er von einem anderen begrenzt wird, wie die Annahme von Körpern im leeren Raume beweist. Für Spinoza freilich kommt diese Annahme nicht in Betracht, da er nach dem Vorbilde des Cartesius das Wesen des Körpers in der Ausdehnung sucht und daher ohne weiteres den Schluß macht, daß, wo Ausdehnung ist, auch körperliche Masse vorhanden sein muß. Da nun jeder Teil des Raumes von anderen Teilen begrenzt ist, so muß allerdings auch jeder Körper von anderen Körpern eingeschränkt sein. Aber die zugrunde liegende Voraussetzung von der Identität des Körpers und der bloßen Ausdehnung ist ganz unhaltbar. Was es ferner heißen soll, daß ein Gedanke durch einen andern begrenzt wird, ist höchst zweifelhaft, da nach der eigenen Meinung des Spinoza Gedanken unausgedehnt sind und sich daher jedenfalls nicht im räumlichen Sinne des Wortes zu be-

grenzen vermögen. Soll der Satz aber bedeuten, daß ein Gedanke, um überhaupt endlich sein zu können, notwendigerweise eine Einschränkung durch einen anderen erfahren müsse, so ist das eben so unzutreffend, wie die gleiche Behauptung von dem Körper unzutreffend war. Was dann den letzten Satz der Definition anbelangt, so ist zuzugeben, daß Körper und Gedanke sich allerdings nicht räumlich einschränken können. Wenn aber Spinoza, wie man im Hinblick auf seine späteren Lehren wohl annehmen muß, die Meinung zum Ausdruck bringen will, daß Körper und Gedanke sich auch durch irgendeinen kausalen Einfluß aufeinander nicht einzuschränken vermögen, so ist sein Satz nicht nur völlig unerwiesen, sondern nach unserem Dafürhalten durchaus unrichtig. Denn die Leugnung einer Wechselwirkung zwischen materieller und geistiger Welt bildet zwar ein Fundamentaldogma der Spinozistischen Philosophie, läßt sich jedoch angesichts der Erfahrungstatsachen in keiner Weise durchführen. Dann aber würde auch ganz im allgemeinen der Satz dahinfallen, daß ein Ding immer nur durch ein anderes derselben Art beschränkt werden kann und an seine Stelle vielmehr der andere zu setzen sein, daß auch ganz verschiedene Dinge durch ihre Einwirkungen aufeinander sich zu beschränken imstande sind. Doch ist es gar nicht einmal nötig, daß ein Ding durch ein anderes besonders eingeschränkt werden muß, um endlich zu sein. Gerade daran aber ist Spinoza gelegen, da er später zeigen will, daß dasjenige unendlich ist, was nicht eingeschränkt wird [1]). In bezug auf das Ganze muß schließlich noch hervorgehoben werden, daß wir es hier nur scheinbar mit einer Definition, in Wahrheit aber mit rein sachlichen Behauptungen zu tun haben. Denn offenbar kommt es Spinoza nicht sowohl auf eine Definition des Endlichen, als vielmehr auf den materialen Inhalt seiner Sätze an; darüber aber läßt sich mit den Mitteln einer bloßen Definition nicht das mindeste ausmachen.

[1]) Vgl. die Kritik des achten Lehrsatzes.

3. „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird: d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, durch den er gebildet werden müßte.“ Hier ist zunächst der unter dem Einfluß der scholastischen Terminologie geschaffene Ausdruck[1]) zu beanstanden, daß die Substanz in sich ist; denn der Gedanke der selbständigen und unabhängigen Existenz der Substanz, um den es sich hier handelt, wird durch diese Wendung auf eine nicht ganz glückliche Weise bezeichnet. Viel wichtiger aber als diese terminologische Ausstellung ist die sachliche Kritik, zu welcher die Definition Anlaß gibt. Indem Spinoza behauptet, daß die Substanz nicht nur in sich existiert, sondern auch durch sich selbst und ohne Hilfe anderer Dinge begriffen werden muß, begeht er offenbar wieder den uns schon bekannten methodologisch-erkenntnistheoretischen Fehler, daß er den natürlichen Gang unseres Erkennens gewaltsam umkehren will, um einen unmöglichen Parallelismus zwischen der Sache selbst und der Erkenntnis der Sache herzustellen. Denn wenn auch die Substanz durch sich selbst existiert, so folgt gar nicht, daß wir sie deshalb auch durch sich selbst erkennen müßten; im Gegenteil können wir die Substanz des Spinoza nur aus ihren Eigenschaften und Tätigkeiten, ihren Modis, als das zugrunde liegende Substrat erschließen; denn unmittelbar gegeben ist sie uns in keiner Weise.

4. „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt als deren Wesen ausmachend.“ Hierzu wäre kritisch nichts zu bemerken, wenn nicht der eben gerügte Fehler auch in dieser Definition in gewisser Weise enthalten wäre; denn Spinoza meint die Sache so, daß wir an der Substanz als solcher ihre Attribute wahrnehmen, während uns doch die Substanz als Träger oder

[1]) Vgl. den Aufsatz von Freudenthal, Spinoza und die Scholastik (Philos. Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum gewidmet, 1887, S. 121).

Inbegriff ihrer Attribute niemals unmittelbar entgegentritt.

5. „Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder das, was in einem andern ist, wodurch es auch begriffen wird.“ Da der Ausdruck „in einem andern sein“ von räumlichen Verhältnissen hergenommen ist, auf die er aber von Spinoza keineswegs beschränkt wird, so haftet ihm eine Mehrdeutigkeit an, die es im Widerspruche zu dem eigentlichen Zwecke einer Definition unmöglich macht, einen völlig klaren und bestimmten Begriff mit ihm zu verbinden; es ist dies um so weniger zu billigen, als die Definition später zu unzulässigen Folgerungen über das Verhältnis der Modi zur Substanz benutzt wird. (Vgl. z. B. die Bemerkungen zu den beiden ersten Lehrsätzen des zweiten Teiles im dritten Kapitel unserer formellen Kritik.) Außerdem ist es natürlich nicht richtig, daß die Modi durch die Substanz begriffen werden müssen, da nur das umgekehrte Verfahren für uns möglich ist; nachdem wir freilich die Substanz aus den Modis erschlossen haben, können wir auch die Modi durch die Substanz begreifen; das aber ist wiederum etwas wesentlich anderes, als was Spinoza meint.

6. „Unter Gott verstehe ich ein absolut unendliches Wesen, d. h. eine Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.“ Zu diesen Worten fügt Spinoza selbst folgende Erläuterung hinzu: „Ich spreche von dem, was schlechthin, aber nicht von dem, was in seiner Art unendlich ist (Dico absolute infinitum, non autem in suo genere); denn was nur in seiner Art unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen; was aber schlechthin unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was eine Wesenheit ausdrückt und keine Negation einschließt.“ Nur in ihrer Art unendlich sind z. B. die göttlichen Attribute, wie die Ausdehnung, die keine Grenzen hat und alles, was nicht ausgedehnt ist, von sich ausschließt.

Wenn dagegen Gott als absolut unendlich bezeichnet wird, so geht aus der Erläuterung wie aus vielen anderen Äußerungen Spinozas deutlich hervor, was die Definition selbst nicht ganz deutlich ausspricht, daß Gott aus einer unendlichen Menge und nicht etwa bloß aus einer gewissen Anzahl unendlicher Attribute bestehen soll. Gott ist, wie wir auch sagen könnten, das ens realissimum, welches alle denkbaren positiven Eigenschaften in unendlichem Maße in sich vereinigt und alle Negation von sich ausschließt. Nur die endlichen Dinge, welche an dem Nichts teilnehmen (Cog. Met. II, Kap. 3, Eingang), tragen vermöge ihrer Endlichkeit die Negation in sich, da nach einem bekannten Worte des Spinoza alle Determination, alle Einschränkung eines Dinges in bestimmte Grenzen zugleich eine Negation ist (nämlich die Negation alles dessen, was außerhalb der Grenzen liegt). Was aber durchaus keine Negation in sich enthält, ist demnach umgekehrt schlechthin und in jeder denkbaren Beziehung unendlich.

Wir benutzen die sich uns hier bietende Gelegenheit, um sogleich eine Frage der Interpretation zu erörtern, die das Verhältnis der Attribute zur Substanz betrifft. Es handelt sich nämlich darum, festzustellen, ob Spinoza die Attribute der Substanz als objektive und reale Eigenschaften zuschreiben oder sie nur als subjektive Auffassungsweisen betrachten will, die unser Verstand „an die Substanz heranbringt“ [1]), oder ob vielleicht keine dieser beiden Ansichten als ausschließlich richtig gelten kann. Was nun zunächst die subjektivistische [2]) Auffassung anbelangt,

---

[1]) Dies ist die Meinung, die im Anschluß an Hegel J. E. Erdmann vertreten und genauer zu begründen gesucht hat. Vgl. Gesch. d. n. Philosophie I, 2, S. 60 ff.; die Grundbegriffe des Spinozismus, in den „Vermischten Aufsätzen“ 147 ff.; Grundr. d. Gesch. d. Phil. II⁴, 62 ff.

[2]) K. Fischer hat diese Auffassung als formalistisch, Erdmann selbst sie als modalistisch bezeichnet; beide Bezeichnungen erscheinen mir wenig glücklich; der Ausdruck subjektivistisch oder

so befindet sich dieselbe ohne Zweifel zu einer großen Anzahl ganz unzweideutiger Äußerungen Spinozas in einem unauflöslichen Widerspruch. So gleich zu unserer jetzigen Definition, nach der die Gottheit aus ihren Attributen besteht; diese Definition hätte gar keinen Sinn, und es bliebe ihr zufolge für die Gottheit gar keine Realität mehr übrig, wenn alle ihre Attribute nur in unserer subjektiven Auffassung existierten. Zu dieser grundlegenden Definition stimmen nun eine ganze Reihe weiterer Stellen auf das genaueste. So sagt Spinoza, um nur noch einiges anzuführen, in seinem ersten Briefe an Oldenburg (dem zweiten der Sammlung), daß er unter Attribut alles das versteht, „was durch sich und in sich begriffen wird, so daß sein Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges einschließt". Hier wird also von dem Attribut ganz dasselbe behauptet wie von der Substanz. Ja, Spinoza geht noch weiter und bezeichnet mehrfach die Attribute geradezu selbst als Substanzen, ohne ihnen deshalb freilich eine absolute Selbständigkeit der Existenz einräumen zu wollen; und zwar kommt diese Ausdrucksweise, die im allgemeinen einer früheren Periode angehört, gelegentlich auch noch in der Ethik vor. Daß man nun die Attribute nur dann als eine Art von substantiellen Wesenheiten behandeln kann, wenn man ihnen zugleich die Eigenschaft der objektiven Realität zugesteht, liegt auf der Hand und bedarf keines besonderen Beweises. Wenn ferner in dem ersten Lehrsatz des zweiten Teiles gesagt wird: „Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Wesen", und im zweiten Lehrsatz: „Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen", so lassen sich diese Sätze, wenn man namentlich noch Beweis und Scholium des ersten hinzunimmt — beim zweiten ist der Beweis nicht ausgeführt, da er analog verlaufen würde —, schlechterdings

auch subjektiv ist doch viel einfacher und deutlicher; auch die Bezeichnungen idealistisch oder phänomenalistisch würden viel näher liegen.

nur so verstehen, daß die beiden Attribute Gott selbst und an sich zukommen sollen. Daß wir freilich von den unendlichen Attributen Gottes gerade diese beiden und nur sie erkennen, das liegt an der subjektiven Beschaffenheit unseres eigenen Wesens, wie Spinoza auf eine Anfrage von befreundeter Seite im 64. (66.) Briefe genauer ausgeführt hat; (vgl. Teil 2 dieser Schrift, 1. Kap. I, b, am Ende); dagegen ist es in dem Wesen Gottes selbst und nicht in der Einrichtung unseres Verstandes begründet, daß wir überhaupt genötigt sind, Gott die Attribute des Denkens und der Ausdehnung beizulegen.

Insoweit ist nun das Spinozistische System völlig mit sich einig und bietet keine Schwierigkeiten dar[1]); handelte es sich bei der Beurteilung unserer Frage nur um die mitgeteilten und ihnen entsprechende Stellen, so könnte gar kein Zweifel sein, daß die Attributenlehre durchaus nur im objektiv-realen Sinne verstanden werden dürfte. Leider ist aber die Sache hiermit noch nicht erledigt, da es bei Spinoza auch andere Stellen gibt, die nach unserer Meinung zu der objektivistischen Auffassung im Widerspruch stehen. Eine solche Stelle findet sich im 9. (27.) Briefe, wo Spinoza erklärt, daß er unter Attribut dasselbe versteht wie unter Substanz, „abgesehen davon, daß es Attribut genannt wird in bezug auf den Intellekt, der der Substanz eine bestimmte solche Beschaffenheit zuerteilt (substantiae certam talem naturam tribuentis)". Klingt schon dies ziemlich subjektivistisch, so ist das noch in höherem Maße bei einem der beiden Beispiele der Fall, durch die Spinoza das Verhältnis von Substanz und Attribut erläutert; er sagt da

[1]) Insoweit erkenne ich also auch die Argumentation der Vertreter der objektivistischen Auffassung, im besonderen auch die scharfsinnigen Darlegungen von Fischer als durchaus berechtigt an; lange vor Fischer hat übrigens schon der ältere Sigwart gegen Erdmann mit guten Gründen den objektivistischen Standpunkt verteidigt, freilich auch mit derselben Einseitigkeit wie Fischer; vgl. die Schrift „Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert", 1839, S. 111—120.

nämlich: „Unter eben will ich das verstehen, was alle Strahlen des Lichtes ohne alle Veränderung reflektiert; dasselbe verstehe ich unter weiß, abgesehen davon, daß es weiß genannt wird in Beziehung auf den die Ebene betrachtenden Menschen". Substanz und Attribut verhalten sich also zueinander, wie eben und weiß. Die weiße Farbe existiert aber nach der Auffassung, die Spinoza mit Cartesius und anderen Denkern der Neuzeit teilt (vgl. Br. 6, de nitro, § 13), nur in der subjektiven Wahrnehmung des Menschen. Soll also dies Beispiel genau genommen werden, so müßte man sagen, daß das Attribut eine nur in unserer subjektiven Vorstellung existierende Eigenschaft der Substanz ist.

Doch will ich nun nicht so weit gehen, dies unbedingt zu behaupten; es handelt sich eben um einen Vergleich, der vielleicht nicht ganz wörtlich zu verstehen ist. Aber auf der anderen Seite kann ich auch nicht zugeben, daß die angeführten Stellen sich ohne Schwierigkeit im objektiven Sinne deuten lassen[1]); einen stark subjektivistischen Beigeschmack haben sie auf alle Fälle. Wichtiger aber ist die Lehre von der Identität des Denkens und der Ausdehnung, oder besser noch die Lehre von der Identität sämtlicher göttlicher Attribute, die in der Ethik aufgestellt wird. Zwar wenn Spinoza sagt, die denkende und die ausgedehnte Substanz ist ein und dieselbe Substanz, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribut begriffen wird (II, 7 Schol.), so ist dieser Satz mit der objektivistischen Auffassung noch vereinbar; aber freilich nur unter der Voraussetzung, die zu der grundlegenden Definition von Gott in unmittelbarem Widerspruch steht, daß die Substanz selbst von ihren

[1]) Diese Deutung bei K. Fischer mit völliger Ablehnung der subjektivistischen Auslegung (a. a. O. S. 389 ff.); denselben Standpunkt vertritt auch E. Becher in seiner eingehenden und gründlichen Untersuchung „Der Begriff des Attributes bei Spinoza", 1905, S. 40 ff. (Abhandlungen z. Phil. u. ihrer Gesch., herausg. v. B. Erdmann, XIX).

Attributen verschieden und etwas anderes als ihre bloße Summe ist. Wenn aber Spinoza die Identität auch von den Attributen selbst und den einander entsprechenden Modis verschiedener Attribute behauptet, wie er das tut, indem er Leib und Seele, materielle und geistige Welt für identisch erklärt (ebd.), so kann das gar nichts anderes mehr bedeuten, als daß der Unterschied der Attribute in letzter Hinsicht und metaphysisch genommen keine Gültigkeit besitzt; mit anderen Worten heißt das jedoch, daß in der Substanz als solcher und in Beziehung auf ihr metaphysisches Wesen aller Unterschied der Attribute zugunsten der Einheit der Substanz aufgehoben ist. Wollen wir daher die Substanz erkennen, wie sie an sich ist, so müssen wir sie als eine absolute und indifferente Einheit denken; tragen wir umgekehrt in die Substanz den Unterschied von Attributen hinein, so geschieht das nun allerdings in gewissem Sinne vermöge unserer subjektiven Auffassung, die je nachdem der Substanz dieses oder jenes Attribut „zuerteilt"; seinem metaphysischen Wesen nach eine absolute Einheit bildend projiziert sich Gott in unserem Geiste in einer Vielheit von Attributen, ohne die wir nicht imstande sind, uns von ihm eine genauere Vorstellung zu bilden.

Dies sind Gedanken, die freilich bei Spinoza nicht alle zu völlig klarem Ausdruck gelangen; aber vorhanden oder mindestens angedeutet sind sie ohne Zweifel, wie sich noch bestimmter aus unseren späteren Untersuchungen ergeben wird, die dem jetzt Gesagten zu einer durchaus notwendigen Ergänzung dienen (2. T., 1. Kap., II, etwa im Beginn des letzten Drittels; ferner 2. T., 3. Kap., I, die Ausführungen über die Identitätslehre im ersten Drittel). Insofern hat nun auch die subjektivistische Auffassung der Attribute ihre Berechtigung; nur darf sie nicht den Anspruch auf alleinige Gültigkeit erheben wollen, denn als die eigentlich maßgebende und grundlegende Lehre kann nur die objektivrealistische Anschauung betrachtet werden. Übrigens brauchen beide Auffassungen gar nicht notwendig in einem

absoluten Widerspruch zu stehen; sie lassen sich vielmehr in dem Sinne ohne Schwierigkeit miteinander vereinigen, daß man annimmt: Gott ist seinem metaphysischen Wesen nach durchaus einheitlich und schließt jede Vielheit von Eigenschaften von sich aus; er entfaltet jedoch sein Wesen nach außen hin, in der Sphäre der objektiven Realität, in einer Vielheit von Attributen; je nachdem wir nun das Wesen Gottes betrachten, sind die Attribute als real oder auch nicht als real anzusehen. Diese Auffassung würde vielleicht Spinozas eigentlicher Meinung über den Gegenstand am ehesten entsprechen; aus dem Wortlaute der Ethik aber läßt sich das nicht beweisen. Nur läßt sich auch keine der anderen beiden Auffassungen mit diesem Wortlaute in einen völligen Einklang bringen; bei der subjektivistischen Anschauung ist dies völlig klar, da sie eine große Menge ganz bestimmter Aussprüche gegen sich hat; aber auch die objektivistische Ansicht ist nicht rein durchführbar, da ihr für immer der Satz entgegensteht, daß der Unterschied der Attribute in der Substanz aufgehoben sein soll. Dies ist nun freilich ein wenig befriedigendes Ergebnis; wie an anderen Stellen muß man sich aber auch hier mit dem Gedanken vertraut machen, daß das Spinozistische System nicht so einheitlich und folgerichtig durchgeführt ist, wie man es in neuerer Zeit meistenteils geglaubt hat[1]).

Kommen wir nun nach dieser etwas langen Auseinandersetzung noch einmal auf unsere Definition zurück, so bleibt uns jetzt nur noch die Bemerkung übrig, daß wir die wichtige Frage nach der objektiven Möglichkeit eines der Definition entsprechenden Gegenstandes erst im Anfang des zweiten Teils unserer Untersuchungen erörtern werden, wo sich uns leider zeigen wird, daß diese Möglichkeit durchaus zu verneinen ist.

[1]) Im Resultat dieser Untersuchung treffe ich, abgesehen von meinem Vermittlungsvorschlag, zusammen mit J. Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Spinozas, S. 43 ff.

7. „Das Ding wird als frei bezeichnet werden, was allein kraft der Notwendigkeit der eigenen Natur existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; als notwendig aber oder vielmehr gezwungen das, was von einem andern dazu bestimmt wird zu existieren und auf eine feste und bestimmte Weise zu wirken.“ Wenn Spinoza die Ausdrücke Freiheit, Notwendigkeit, Gezwungensein so definieren will, wie es hier geschieht, so kann ihm niemand etwas dagegen einwenden; denn schließlich hat jedermann das Recht, den Sinn der von ihm gebrauchten Ausdrücke nach eigenem Gutdünken festzustellen; als Voraussetzung hierfür aber hat zu gelten, daß die Definition nicht als Grundlage unberechtigter Folgerungen benutzt wird. Gerade in diesem Sinne verwendet jedoch Spinoza seine Erklärungen, indem er mit ihrer Hilfe im weiteren Verlaufe seiner Untersuchungen das vorauszusehende Ergebnis gewinnt, daß Gott zwar frei, der Mensch aber gänzlich unfrei ist. Das ist jedoch ein durchaus einseitiges Verfahren; denn sobald ich den Begriff der Freiheit auf andere Weise bestimme, werde ich zu ganz andern Resultaten kommen. Wenn ich z. B. denjenigen frei nenne, der nach vernünftiger Einsicht zu handeln vermag, so würde innerhalb des Spinozistischen Systems gerade umgekehrt der Mensch frei und Gott unfrei heißen müssen. Hiernach dürfte es einleuchten, wie verkehrt es in solchen Fällen ist, mit den Mitteln der bloßen Definition sachliche Probleme zum Austrag bringen zu wollen; infolgedessen verliert auch die vorliegende Definition eigentlich den ganzen Wert, den sie für den Aufbau des Systems der Ethik nach der Absicht des Spinoza haben soll.

8. Nur der Vollständigkeit halber sei endlich noch die letzte Definition angeführt, in der der falsche Gedanke des ontologischen Gottesbeweises wieder hervortritt: „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, insofern sie begriffen wird als mit Notwendigkeit aus der bloßen Definition

des ewigen Gegenstandes folgend.“ Die Erläuterung, die Spinoza hierzu gibt, mag auf sich beruhen.

An diese Definitionen schließen sich nunmehr folgende Axiome an:

1. „Alles was ist, ist entweder in sich oder in einem andern.“ Nimmt man an den Ausdrücken in sich und in einem andern sein keinen Anstoß, so scheint es, als wäre der Satz eine selbstverständliche Wahrheit. Bei schärferem Zusehen aber erkennt man, daß Spinoza eine dritte Möglichkeit übersieht, welche darin besteht, daß ein Ding weder in sich, noch in einem andern existiert. Denn ein Ding, welches nicht in sich ist, in dem Sinne, daß es zugleich durch sich selbst existiert, braucht deshalb noch nicht in und an einem andern zu existieren. Der Satz würde allerdings absolute Gültigkeit besitzen, wenn er nur besagen sollte, daß jedes Ding, dem keine selbständige, allein auf eigenem Vermögen beruhende Existenz zukommt, eben deshalb in seinem Sein von irgend etwas anderem abhängen muß. Aber das Axiom soll eine engere Bedeutung haben und die Immanenzlehre des Spinoza zum Ausdruck bringen, wonach alles, was nicht durch sich existiert, nur Modus eines andern sein kann. Dieser Satz ist jedoch als Axiom nicht zu gebrauchen, da er auf alle Fälle erst bewiesen werden muß.

2. „Das, was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden.“ Man könnte den Satz allenfalls gelten lassen, wenn man ihn bloß so nimmt, wie er dasteht; da ihm aber die falsche Vorstellung zugrunde liegt, daß die Substanz durch sich und die Modi durch die Substanz begriffen werden sollen, so muß er entschieden zurückgewiesen werden[1]).

3. „Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt mit Notwendigkeit die Wirkung und umgekehrt, wenn keine

[1]) Daß man auch noch andere Bedenken erheben kann, zeigen die kritischen Bemerkungen von Überweg.

bestimmte Ursache gegeben ist, ist es unmöglich, daß eine Wirkung folgt." Hiergegen brauchen wir nur insofern etwas einzuwenden, als der Satz in seinem zweiten Teile nicht ohne weiteres als Axiom gelten kann. Wenn ich freilich unter einer Wirkung eben das verstehe, was durch eine Ursache hervorgebracht worden ist, so kann natürlich keine Wirkung ohne Ursache eintreten; dieser tautologische Satz klärt uns aber nicht darüber auf, ob auch jede Veränderung eine Ursache haben muß; gerade dies ist jedoch die wichtige Frage, auf die man eine Antwort wünscht, die aber nicht durch ein bloßes Axiom gegeben werden kann. (Vgl. weiter unten die Bemerkungen zu I, 28.)

4. „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein." Unser Urteil über diesen Satz ergibt sich aus dem früher Gesagten (S. 84 f.).

5. „Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch durcheinander nicht begriffen werden, oder der Begriff des einen schließt den Begriff des andern nicht ein." Ohne gerade die Richtigkeit dieser Behauptung in ihrer ganz allgemeinen Bedeutung bestreiten zu wollen, bemerken wir hier nur so viel, daß sie unmöglich die Rolle eines Axioms spielen kann, da ihr Sinn keineswegs vollständig klar ist; weder sagt uns Spinoza, was es heißen soll, daß Dinge etwas miteinander gemein haben, noch erläutert er den Ausdruck, daß der Begriff des einen Dinges den des andern einschließt. Über die Anwendung des Axioms werden wir sehr bald Näheres erfahren.

6. „Die wahre Vorstellung muß mit dem vorgestellten Objekt übereinstimmen." Das Verhältnis der Vorstellung zu dem Ding außer ihr ist ein schwieriges Problem der Erkenntnistheorie, welches durch ein bloßes Axiom nicht gelöst werden kann. Den Satz selbst kann man in gewissem Sinne als richtig anerkennen; doch hat Überweg recht, wenn er sagt, „es hätte hier keines Axioms bedurft, sondern nur einer Definition der Wahrheit".

7. „Was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Wesen schließt nicht die Existenz ein.“ Dem Wortlaute nach ist der Satz ohne Zweifel richtig, aber insofern doch falsch, als er den Gedanken voraussetzt, es könne etwas geben, das nicht als nicht existierend begriffen werden kann, weil sein Wesen die Existenz einschließt. —

Unsere Kritik der Axiome hat hiernach zu einem ganz ähnlichen Ergebnis geführt, wie wir es bei den Definitionen gewonnen haben; für den denkenden und urteilsfähigen Leser kann es auch nicht im mindesten zweifelhaft sein, daß diese Definitionen und Axiome so ungeeignet wie nur möglich sind, eine sichere Grundlage für ein philosophisches System zu bilden. Mit bloßen Definitionen läßt sich in der Philosophie überhaupt sehr wenig anfangen, so wichtig es auch oft ist, der Untersuchung eines philosophischen Problems genaue Definitionen vorauszuschicken. Diese Definitionen haben dann aber zunächst nur den Zweck, den Sprachgebrauch in eindeutigem Sinne festzustellen; denn überhaupt ist die Aufgabe der Definition keine andere als die, ganz bestimmt die begriffliche Bedeutung anzugeben, die wir mit einem Ausdruck verbinden wollen. Wenn ich z. B. die Frage nach der Freiheit des Willens zu erörtern gedenke, so wird es von der größten Wichtigkeit sein, von allem Anfang an zu sagen, was ich unter Willensfreiheit verstehe; denn da der Ausdruck in sehr verschiedenem Sinne gebraucht werden kann, so wird auch das Resultat meiner Untersuchung in ganz verschiedenem Sinne ausfallen können, je nachdem ich in der Definition den Begriff so oder so bestimmt habe; ohne genaue Definitionen dagegen ist es sehr wohl möglich, daß die Vertreter der gleichen sachlichen Anschauung sich für Anhänger entgegengesetzter Ansichten halten und die Vertreter verschiedener Standpunkte der Meinung sein können, sie befänden sich in voller Übereinstimmung miteinander.

Wo daher bei wissenschaftlichen Untersuchungen der Sinn bestimmter Ausdrücke nicht genau feststeht oder mehr-

deutig ist, da wird es notwendig sein, von Anfang an präzise Definitionen zu geben, und zwar um so mehr, je wichtiger die Begriffe sind, um die es sich bei der Definition handelt; sonst kommt man aus der Unklarheit und Begriffsverwirrung nicht heraus. Der Zweck der Definition ist dabei aber, wie schon gesagt, nur der, die bestimmte Bedeutung der gebrauchten Ausdrücke festzustellen; der Untersuchung der Sache selbst oder gar der Lösung der Probleme wird damit auf keine Weise vorgegriffen. Zwar werde ich aus meinen Definitionen gewiß auch manche Folgerungen ableiten können. Wenn ich den Menschen als ein vernunftbegabtes und mit einem organischen Körper ausgestattetes Wesen, die Metaphysik als die Wissenschaft von dem wahren Wesen der Dinge definiere, so schließen die in diesen Definitionen gebrauchten Merkmale der Vernunft, des Organischen, der Wissenschaft allerdings weitere Merkmale in sich ein, die ich daher auch auf Grund der bloßen Definition entwickeln kann. Abgesehen davon aber bleiben durch die Definition die sachlichen Probleme ganz unberührt, die sich auf die mit Hilfe der Definition festgestellten Begriffe beziehen. Ob es z. B. in Wirklichkeit Menschen gibt, welches im übrigen ihre Beschaffenheit ist, ob die Metaphysik als Wissenschaft gelten darf, dies und vieles andere sind Fragen, über die durch die Definitionen nicht das mindeste ausgemacht wird.

Die Definitionen des Spinoza hingegen sollen viel mehr als bloße Worterklärungen sein; zwar sind sie natürlich auch Definitionen in diesem Sinne; aber zugleich erheben sie den Anspruch, auch die Realität der Begriffe, um die es sich handelt, feststellen oder doch den Nachweis der Realität begründen und vorbereiten zu wollen [1]). Wäre

[1]) In Brief 9 (27) unterscheidet Sp. zwei Arten der Definition; die eine bezieht sich auf den Gegenstand, wie er außer dem Intellekt ist, die andere auf den Gegenstand, insofern er von uns vorgestellt wird oder vorgestellt werden kann. Die Definition der ersten Art „muß wahr sein und unterscheidet sich von einem Lehr-

dies nicht der Fall, so hätte ja auch das ganze geometrische Verfahren keinen Sinn und keinen Zweck. Denn nach unseren früheren Darlegungen ist die Geometrie allerdings in der bevorzugten Lage, die reale Gültigkeit ihrer Definitionen ohne alle Schwierigkeit feststellen zu können; niemand ist darüber im Zweifel, was eine gerade Linie, ein Dreieck, ein Kreis ist, wenn er die Definition einmal verstanden hat; jedermann sieht auch ohne weiteres ein, daß diese Definitionen, wenn ihre Begriffe in der Anschauung konstruiert werden, eine gesicherte Grundlage für weitere Erkenntnisse bilden. Hier ist alles klar, deutlich und gewiß.

Welch anderes Bild bieten uns dagegen die Spinozistischen Definitionen dar! Nicht einmal der bloße Wortsinn als solcher ist bei ihnen überall klar, wie unsere kritischen Bemerkungen bewiesen haben! In sachlicher Beziehung aber geben die meisten zu schweren Bedenken wegen der Realität der Begriffe Anlaß und sind einige ohne Zweifel ganz oder teilweise falsch. Wie also sollen sie imstande sein, die schwere Last des Gebäudes zu tragen, das Spinoza über ihnen errichten will?

Dazu sind sie um so weniger in der Lage, als ja auch die Axiome, die ihnen die Last sollen tragen helfen, ganz ähnlichen Zweifeln unterliegen. Wenn man unter einem Axiom eine allgemeine Wahrheit versteht, die keiner Begründung bedarf, sondern selbstverständlich, dabei aber doch mehr als eine bloß analytische oder gar tautologische Behauptung ist, so sind die meisten Axiome des Spinoza gewiß sehr weit davon entfernt, ihren Namen zu verdienen. Denn was haben sie in bezug auf Gewißheit und Selbstverständlichkeit mit den Sätzen gemein, die die

satz oder Axiom nicht, abgesehen davon, daß sich die Definition nur auf die Wesenheiten der Dinge oder ihrer Affektionen bezieht, das Axiom aber sich weiter, nämlich auch auf ewige Wahrheiten erstreckt". Die Definition der zweiten Art verlangt keine sachliche Wahrheit (II, 223). Offenbar gehören nun unsere Definitionen zur ersten Art; vgl. auch oben S. 82 f.

Geometrie als Axiome verwendet? Wenn wir hören, daß zwei Größen, die einer dritten gleich sind, auch untereinander gleich sind, oder daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie möglich ist, so bedarf es gewiß nur geringer Überlegung, um die Richtigkeit dieser Sätze zu erkennen. Und auch die weitere Tatsache läßt sich nicht bezweifeln, daß die geometrischen Axiome fruchtbare Prinzipien sind, die einen wichtigen Beitrag zu dem Aufbau des geometrischen Systems leisten. Allerdings arbeitet nun auch Spinoza mit seinen Axiomen und würde ohne sie nicht von der Stelle kommen können. Aber dadurch wird natürlich die Gewißheit der Axiome nicht im mindesten, wohl aber die Ungewißheit der mit ihrer Hilfe begründeten Lehren um ein beträchtliches erhöht[1]).

---

[1]) Für die Beurteilung der Beweisführung des Spinoza ist es in hohem Grade interessant, aus dem Briefwechsel mit Oldenburg zu ersehen, daß Spinoza früher Sätze als Axiome aufstellte, die er später als Lehrsätze ausdrücklich zu beweisen suchte. Aus dem, was Oldenb. im dritten und Sp. im vierten Briefe sagt, geht hervor, daß die vier ersten Lehrsätze der jetzigen Ethik mit gewissen Abänderungen im Jahre 1661 die Rolle von Axiomen spielten, während von den gegenwärtigen Axiomen keine Rede ist. Genauer ist das Verhältnis folgendes: Lehrsatz 1 der heutigen Ethik entspricht dem damaligen ersten Axiom (4. Br., B. II, 202), Lehrsatz 2 dem dritten, Lehrsatz 3 dem vierten Axiom. Als zweites Axiom trat der Satz auf, daß es in der Natur der Dinge nichts gibt außer Substanzen und Accidenzien. Dieser Satz geht dem heutigen vierten Lehrsatz insofern parallel, als er sich in dessen Beweis wiederfindet. Die Reihe der Lehrsätze beginnt dann mit der heutigen fünften Proposition. Mit Recht nimmt nun Old. an dem axiomatischen Charakter der angeblichen Axiome Anstoß und verlangt Beweise; nur der erste Satz, daß die Substanz ihrer Natur nach eher ist als ihre Accidenzien, ist nach seiner Meinung möglicherweise ein Axiom. Was aber erwidert darauf Spinoza? Daß er nicht darüber disputieren wolle, ob seine Axiome wirklich selbstverständliche Wahrheiten seien (inter Notiones communes numeranda)! Nur auf ihre Richtigkeit kommt es ihm an; diese aber sucht er jetzt aus den Definitionen von Substanz und Accidens zu beweisen! Man wird daher wohl nicht fehl gehen, wenn man annimmt, daß solche Einwürfe, wie die

Denn wir brauchen kaum noch besonders auszuführen, daß die den Definitionen und Axiomen anhaftenden Mängel auf die formelle Entwicklung des Systems den ungünstigsten Einfluß haben mußten. Wie wäre es wohl möglich gewesen, aus so unzulänglichen Voraussetzungen eine lange Reihe von wohlbegründeten Lehrsätzen abzuleiten! Allerdings ist es ja möglich, unter Umständen auch aus falschen Prämissen auf logisch korrekte Weise einen richtigen Schluß zu ziehen, wenn nämlich durch den Schlußprozeß selbst die Fehler der Voraussetzungen ausgeschieden werden. Aber wenn dies gelegentlich der Fall ist, so folgt doch nicht, daß nun auch ein ganzes System von objektiv gültigen Wahrheiten sich aus unzutreffenden Voraussetzungen müsse entwickeln lassen. Vielmehr wird man ohne weiteres diesen Fall als ausgeschlossen betrachten und dafür annehmen dürfen, daß ein auf solchen Grundlagen beruhendes System in formeller Beziehung durchaus unhaltbar sein muß. Kommen dann gar noch Fehler in der Beweisführung selbst hinzu, wie das bei Spinoza ohne Zweifel der Fall ist, so wird man sich nicht wundern dürfen, wenn das Gesamturteil über die formelle Beschaffenheit der Ethik sehr hart und ungünstig ausfällt.

2. Lehrsatz 1—14: Das Dasein Gottes.

Spinoza will zunächst die Existenz Gottes als der einen, unendlichen Substanz nachweisen, außer der keine andere existiert. Zu diesem Zwecke sucht er zu zeigen, daß es

---

von Oldenb., auf die formelle Gestaltung der Grundlagen der Ethik einen nicht unwichtigen Einfluß geübt haben. — Von den Axiomen des Anfangs der 60er Jahre und zugleich von denen der Ethik sind wiederum diejenigen wesentlich verschieden, die sich im ersten Anhang des kurzen Traktats finden; doch gehe ich darauf nicht weiter ein. Vgl. zu dem Ganzen die Übersichten bei Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, S. 150 ff., und bei Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang, Kiel 1888, Tafel 1.

nicht zwei oder mehrere Substanzen von demselben Attribut gibt. Jede Substanz, so setzt er weiter auseinander, muß nun notwendig existieren, also auch die Gottheit, die eben Substanz ist. Diese existiert aber allein als Substanz, da es außer ihr keine andere Substanz geben und keine andere gedacht werden kann.

Erster Lehrsatz: „Die Substanz ist ihrer Natur nach früher als ihre Affektionen." Gegen diesen (übrigens scholastischen Satz, zu dessen Begründung Spinoza einfach auf die Definitionen von Substanz und Modus verweisen kann, brauchen wir an und für sich nichts einzuwenden; nur muß gleich hervorgehoben werden, daß er hier bloß deshalb aufgestellt wird, um widerrechtlich als Grundlage für den falschen Beweis des fünften Lehrsatzes zu dienen.

2. „Zwei Substanzen mit verschiedenen Attributen haben nichts miteinander gemein." Hierzu bemerken wir, ohne auf den Beweis Rücksicht zu nehmen, daß der Satz entweder eine bloße Tautologie oder eine ganz grundlose Behauptung ist. Soll der Ausdruck „nichts miteinander gemein haben" so viel bedeuten, wie „ganz voneinander verschieden sein", so erhalten wir das Resultat, daß verschiedene Substanzen eben voneinander verschieden sind; sollen aber durch den Ausdruck alle Beziehungen zwischen Dingen mit verschiedenen Attributen ausgeschlossen werden, so entbehrt der Satz jeder Berechtigung. Denn warum sollen nicht auch verschiedene Dinge imstande sein, zueinander in Beziehungen zu treten? Außerdem drängt sich noch die naheliegende Bemerkung auf, daß mehrere Dinge doch teilweise verschieden sein und teilweise übereinstimmen können. Oldenburg hält Spinoza sogar entgegen, daß dies in unserer Erfahrung durchgehends der Fall wäre (Br. 3). Nun mag man ja freilich zugunsten des Spinoza sagen, daß er rein theoretisch die Möglichkeit einer gänzlichen Verschiedenheit der Attribute mehrerer Dinge konstruiert und diesen Fall allein ins Auge faßt; dann hätte er aber trotzdem die Verpflichtung gehabt, in seiner Entgegnung auf

den Einwurf Oldenburgs einzugehen und sich über den Sinn seines Satzes näher auszusprechen, anstatt sich zum Beweise seiner Behauptung einfach darauf zu berufen, daß er das Attribut erklärt habe als ein Ding, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges einschließe (4. Br.).

3. „Von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann das eine nicht die Ursache des andern sein.“ Schon bei der Besprechung des fünften Axioms, auf das sich Spinoza im Beweise mit bezieht, haben wir hervorgehoben, was uns soeben wieder entgegentrat, daß der Ausdruck „nichts miteinander gemein haben“ durchaus nicht klar ist. Demnach gilt: Sollen mit Hilfe dieses Ausdrucks alle Arten von Beziehungen zwischen den Dingen ausgeschlossen werden, dann ist es selbstverständlich, daß kein Kausalverhältnis zwischen ihnen stattfinden kann; insofern wäre der Satz richtig, aber auch ganz nichtssagend. Meint aber Spinoza, wie es nach dem weiteren Zusammenhange tatsächlich der Fall ist, daß Dinge, die verschiedenen Wesens sind, nicht in das Verhältnis von Ursache und Wirkung treten können, so haben wir es wieder mit einer ganz grundlosen Behauptung zu tun (vgl. oben S. 88). Der Beweis selbst lautet folgendermaßen: „Wenn Dinge nichts miteinander gemein haben, so können sie (nach Axiom 5) auch nicht durcheinander begriffen werden, und daher kann (nach Axiom 4) eines auch nicht die Ursache des andern sein.“ Hieran ist so viel richtig, daß Ursache und Wirkung insofern durcheinander begriffen werden können, als sich beide wegen ihres inneren Zusammenhanges und ihrer gegenseitigen Bedingtheit auseinander ableiten lassen; ob sie aber in ihrem Wesen übereinstimmen oder verschieden sind, ist für diese Art des Durcheinanderbegriffenwerdens ganz gleichgültig, womit sich der Beweis ohne weiteres erledigt [1]).

[1]) Spinoza vermag seinen Satz auch selbst gar nicht aufrecht zu erhalten. In Brief 63 (65) wird ihm folgender Einwurf gemacht: „Da Gottes Intellekt von unserem Intellekt sowohl dem Wesen wie

4. „Zwei oder mehrere verschiedene Dinge werden untereinander unterschieden entweder vermöge der Verschiedenheit der Attribute der Substanzen oder der Verschiedenheit der Affektionen derselben.“ Der Beweis stützt sich darauf, daß es außer dem Verstande nichts gibt als Substanzen, deren Wesen durch ihre Attribute gebildet wird, und die Affektionen von Substanzen, weil alles, was ist, in sich oder in einem andern ist. Gegen diesen Beweis und damit gegen den Lehrsatz würde nicht unbedingt etwas einzuwenden sein, wenn es sicher wäre, daß Spinoza unter den Affektionen wirklich alles verstände, was nicht Substanz ist, z. B. auch Raum und Zeit[1]) und alle Arten von Relationen. Gerade in dieser Beziehung aber erheben sich Bedenken, wie wir sogleich sehen werden.

5. „In der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von derselben Beschaffenheit (eiusdem naturae) oder demselben Attribute geben.“ Beweis: „Wenn es mehrere gäbe, die verschieden wären, so müßten sie entweder durch die Verschiedenheit der Attribute oder die Verschiedenheit der Affektionen unterschieden werden (nach d. vor. Lehrs.). Wenn nur durch die Verschiedenheit der Attribute, so gesteht man also zu, daß es nur eine von demselben Attribute gibt. Aber wenn durch die Verschiedenheit der Affektionen, so wird eine Substanz, da sie der Natur nach eher ist als ihre Affektionen (nach 1), wenn

---

der Existenz nach verschieden ist, so wird er also mit unserem Intellekte nichts gemein haben, und demnach kann dem dritten Lehrsatz des ersten Buches zufolge Gottes Intellekt nicht die Ursache unseres Intellektes sein.“ Darauf erwidert Spinoza im nächsten Briefe höchst sonderbarer Weise: „Da alle einzelnen Dinge außer denen, die von ihnen ähnlichen Dingen hervorgebracht werden, von ihren Ursachen verschieden sind, sowohl dem Wesen wie der Existenz nach, so sehe ich hier keinen Grund zu Bedenken.“

[2]) Gegen den Satz, daß es in der Natur nichts gibt als Substanzen und deren Accidenzien, erhebt schon Oldenburg im dritten Briefe den Einwurf, daß Raum und Zeit von vielen zu keinem von beiden gerechnet werden.

man ihre Affektionen beiseite läßt und sie an sich, d. h. nach ihrem wahren Wesen (Def. 3) betrachtet, von einer andern nicht unterschieden werden können, d. h. (n. d. vorig. Lehrs.), es wird nicht mehrere, sondern nur eine geben." Bei diesem Beweis ist erstens außer acht gelassen, daß sich mehrere Substanzen durch die Verschiedenheit gewisser Attribute unterscheiden und doch gleichzeitig in andern Attributen übereinstimmen können. Es gilt also der Schluß nicht, der im zweiten Satze gemacht wird. Wenn aber Spinoza eine auf Verschiedenheit der Affektionen beruhende Verschiedenheit der Substanzen einfach durch die Behauptung beseitigen will, daß die Beschaffenheit ihrer Affektionen für das eigentliche Wesen der Substanz gleichgültig sei, so leitet er aus einer an sich vielleicht nicht unrichtigen Erwägung eine gänzlich unzutreffende Folgerung ab. Denn mag auch das innere Wesen der Substanz durch die Beschaffenheit ihrer Affektionen nicht tiefer berührt werden, so kann doch der individuelle Unterschied einer Substanz von der andern sehr wohl auf dem Unterschied der beiderseitigen Affektionen beruhen. Das Wesen der Substanz selbst und ihr Unterschied von andern Substanzen sind ja offenbar zwei Dinge, die durchaus nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Es können mehrere Substanzen sogar in sämtlichen Eigenschaften miteinander übereinstimmen und doch existentiell voneinander verschieden sein, wenn sie nämlich an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten existieren. Indem Spinoza dies nicht berücksichtigt, verkennt er die Möglichkeit eines rein numerischen Unterschiedes zwischen den Dingen, wie man zu sagen pflegt, und will dafür nur qualitative Unterschiede zulassen. Da dies jedoch durchaus unberechtigt ist, so leuchtet ein, daß der Beweis in jedem Betrachte unhaltbar und auch der Satz selbst unrichtig ist. Denn Spinoza will ja nicht etwa nur sagen, daß es tatsächlich in der Natur nicht mehrere Substanzen von demselben Attribut gibt — was eine Sache für sich ist —, sondern er bestreitet die

Möglichkeit der Existenz mehrerer gleichartiger Substanzen; dazu aber fehlt ihm jede Befugnis. Ist nun diese Kritik zutreffend, so werden wir jetzt noch sagen müssen, daß auch der vorige Lehrsatz, den wir unter einer gewissen Voraussetzung hatten gelten lassen, in Wirklichkeit keine Gültigkeit in Anspruch nehmen kann oder doch sehr zweifelhaft geworden ist; denn eben die Voraussetzung, daß Spinoza unter den Affektionen auch alle denkbaren Beziehungen der Dinge mit versteht, hat sich nunmehr als unrichtig oder wenigstens als ungenügend begründet erwiesen [1]).

6. „Eine Substanz kann nicht von einer andern hervorgebracht werden." Wenn ich unter einer Substanz das verstehe, was durch sich und unabhängig von etwas anderem existiert, wie es Spinoza tatsächlich tut, so ist es selbstverständlich, daß eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann. Darauf aber bezieht sich Spinoza nicht, sondern führt auf Grund seiner bisherigen Sätze

---

[1]) Mit seinem vierten und fünften Lehrsatz vertritt Spinoza in gewisser Weise denselben Standpunkt, dem später Leibniz durch das Prinzip der Identität des Nichtzuunterscheidenden Ausdruck gegeben hat. Mit der Lehre freilich, daß es nicht mehrere Substanzen mit demselben Attribute geben könne, hat Leibniz, der eine zahllose Menge ähnlicher Substanzen annimmt, nichts zu tun; im übrigen aber besteht hier zwischen den beiden Denkern eine entschiedene Übereinstimmung; denn nach dem Leibnizischen Prinzip soll eine bloß numerische Verschiedenheit der Dinge nicht möglich sein; vielmehr sind immer innere und qualitative Verschiedenheiten vorauszusetzen, wo sich ein Ding von andern unterscheidet; die bloßen Unterschiede in Raum und Zeit genügen hierfür nicht. „Il faut toujours qu'outre la différence du tems et du lieu, il y ait un principe interne de distinction, et quoiqu'il y ait plusieurs choses de même espèce, il est pourtant vrai qu'il n'y en a jamais de parfaitement semblables: ainsi quoique le tems et le lieu (c'est à dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses, que nous ne destinguons pas bien par elles mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables en soi" (Nouv. Ess. Livre II, chap. XXVII im Anfang).

einen Beweis, der ganz hinfällig ist. „In der Natur," so sagt er, „kann es nicht zwei Substanzen von demselben Attribut geben (5), d. h. (2) die etwas miteinander gemein haben. Und daher (3) kann eine nicht Ursache der andern sein oder eine von der andern hervorgebracht werden." Nach dem bisher Gesagten erledigt sich dieser Beweis durch unsere Kritik des vorigen und des dritten Lehrsatzes von selbst. Ein Korollarium, auf dessen unzulängliche Begründung wir nicht erst eingehen, erweitert dann den Lehrsatz noch dahin, daß eine Substanz überhaupt und schlechthin nicht von etwas anderem hervorgebracht werden kann; somit ist die Grundlage für den folgenden Satz gewonnen, in dem behauptet wird:

7. „Zur Natur der Substanz gehört es zu existieren." Der Beweis ist sehr einfach. „Die Substanz kann nicht von etwas anderem hervorgebracht werden; sie wird also Ursache ihrer selbst sein, d. h. (Def. 1) ihr Wesen schließt notwendigerweise die Existenz ein, oder zu ihrer Natur gehört es zu existieren." Da aber die Voraussetzung nicht feststeht und außerdem das Wesen eines Dinges nie die Existenz einschließt, so hat der Beweis durchaus nichts zu bedeuten und ist der Satz selbst entschieden falsch.

8. „Jede Substanz ist notwendig unendlich." Beweis: „Es existiert nur eine Substanz von demselben Attribut (5), und zu ihrer Natur gehört die Existenz (7). Es wird also zu ihrer Natur gehören, entweder als endlich oder als unendlich zu existieren. Das erste trifft jedoch nicht zu. Denn sie müßte (Def. 2) von einer andern von derselben Natur begrenzt werden, die auch notwendigerweise existieren müßte (7), und so würde es zwei Substanzen von demselben Attribut geben, was absurd ist (5). Also existiert sie als unendlich." Offenbar ist dieser Beweis ebenso mangelhaft, wie die drei letzten waren. Denn erstens kann ein Ding endlich sein, ohne daß es von einem andern derselben Art begrenzt wird; zweitens aber ist es durchaus nicht absurd, daß mehrere gleichartige Substanzen existieren.

Im ersten der beiden Scholien, die Spinoza hinzufügt, wird noch ein anderer Beweis des Satzes gegeben. Danach muß jede Substanz deshalb unendlich sein, weil Endlichkeit zum Teil eine Negation, Unendlichkeit aber die unbedingte Bejahung der Existenz einer Wesenheit (naturae) ist; daraus soll nämlich einfach nach Lehrsatz 7 sich die Unendlichkeit ergeben. Da aber dieser Lehrsatz falsch ist, fällt mit ihm auch der neue Beweis dahin.

Im zweiten Scholium kommt Spinoza zunächst noch einmal auf seinen siebenten Lehrsatz zurück, den er hier als eine selbstverständliche Wahrheit hinstellt. Allen denen freilich, das gibt er selbst zu, die nur in unklarer Weise über die Dinge urteilen und sie nicht aus ihren ersten Ursachen zu erkennen gewohnt sind, wird es schwer fallen, den Beweis des Satzes zu begreifen; wenn man aber die Natur der Substanz in Betracht ziehen wollte, würde man an der Wahrheit des Satzes so wenig zweifeln, daß er vielmehr als Axiom gelten würde. Denn dann würde sich einfach aus dem durch die Definition bestimmten Wesen von Substanz und Modifikation ergeben, daß wir zwar „von nicht existierenden Modifikationen wahre Vorstellungen haben können, da ihr Wesen, auch wenn sie nicht außerhalb des Geistes existieren, doch so in einem andern eingeschlossen ist, daß sie durch dasselbe begriffen werden können. Aber eine Wahrheit der Substanzen gibt es außerhalb des Geistes nicht, außer in ihnen selbst, weil sie durch sich begriffen werden. Wenn also jemand sagen wollte, er habe eine klare und deutliche, d. h. eine wahre Vorstellung von einer Substanz und zweifele trotzdem, ob eine solche Substanz existiere, so würde das dasselbe sein, als ob er sagte, er habe eine wahre Vorstellung und zweifle trotzdem an ihrer Richtigkeit. . . . . Daher muß notwendigerweise zugestanden werden, daß die Existenz der Substanz, ebenso wie ihre Wesenheit, eine ewige Wahrheit ist".

Absichtlich habe ich diese Stelle im Wortlaut mit-

geteilt, weil sie uns einen sehr guten Einblik in den eigentlichen inneren Zusammenhang von Spinozas Gedanken gewährt. Es zeigt sich hier, daß die ganze mühsame Beweisführung, aus der vorher die Existenz der Substanz abgeleitet wurde, im Grunde überflüssig war; denn von vornherein steht für Spinoza die Existenz der Substanz auf Grund ihres Begriffes, d. h. vermöge ontologischer Erwägungen fest; daher entspricht die jetzige Begründung den prinzipiellen Anschauungen der Ethik auch besser als das vorher Gesagte. Schade nur, daß diese Begründung ganz und gar hinfällig ist; denn da unter keinen Umständen die Existenz eines Dinges aus seinem Begriff folgt, so gilt auch die spezielle Ausführung nicht, welche Spinoza dem ontologischen Gedanken hier gegeben hat. So gut wie die Modifikationen können wir uns auch die Substanz als nicht existierend vorstellen. Daß letztere durch sich selbst, die Modifikationen durch ein anderes begriffen werden sollen, macht absolut keinen Unterschied aus; auch bei der Vorstellung der Substanz haben wir es eben nur mit einer Vorstellung zu tun, über deren Realität durch bloße Analyse ihres Inhalts unmöglich etwas ausgemacht werden kann.

Der zweite Teil des Scholiums sucht von neuem zu zeigen, daß es nur eine Substanz von demselben Attribut geben kann: Die Existenz der Substanz folgt aus ihrer Definition, weil es zu ihrer Natur gehört, zu existieren; niemals aber ergibt sich aus einer Definition die Existenz einer bestimmten Anzahl oder einer Mehrheit entsprechender Individuen; also folgt aus der Definition der Substanz mit Notwendigkeit, daß es nur eine Substanz von derselben Art geben kann. Aber offenbar folgt dies nicht, sondern vielmehr der Satz, daß die Definition mit der Anzahl der unter den Begriff fallenden Individuen überhaupt nichts zu tun hat.

Die beiden nächsten Lehrsätze dienen weniger dazu, einen Fortschritt in der eigentlichen Beweisführung zu bewirken, als Spinozas Begriff von Gott zu rechtfertigen,

dessen Realität im elften Lehrsatz bewiesen wird. „Je mehr Realität oder Sein ein Ding hat," so lautet die neunte Proposition, „desto mehr Attribute kommen ihm zu." Der Beweis soll einfach aus der Definition des Attributes folgen. Dabei ist jedoch vergessen, daß die Größe der Realität eines Dinges auch von der Größe, nicht bloß von der Zahl seiner Eigenschaften abhängt. Der zehnte, auf Definition 3 und 4 beruhende Lehrsatz: „Ein jedes Attribut einer Substanz muß durch sich begriffen werden" ist von geringerer Bedeutung als das Scholium, in welchem Spinoza auseinandersetzt, daß die Verschiedenheit der Attribute einer Substanz keineswegs als eine entsprechende Verschiedenheit selbständiger Substanzen aufzufassen ist. Vielmehr können verschiedene Attribute trotz ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit sehr wohl in derselben Substanz, deren Wesen sie nur auf verschiedene Weise ausdrücken, zur Einheit verknüpft sein. Ja, es ist nach Spinozas Meinung sogar ganz klar, daß ein Wesen um so mehr Attribute hat, je mehr es Realität besitzt, und daß demnach das absolut unendliche Wesen als ein aus unendlichen Attributen bestehendes Wesen definiert werden muß. Ganz von selbst ergibt sich nunmehr der folgende (11.) Lehrsatz: „Gott oder die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig." Der Beweis ist indirekt geführt. Wollte man annehmen, daß Gott nicht existiere, so würde (nach Ax. 7) sein Wesen nicht die Existenz einschließen; das aber ist (nach Lehrsatz 7) absurd; also existiert Gott notwendig.

Um diesen Beweis zu widerlegen, brauchten wir uns nur darauf zu berufen, daß der siebente Lehrsatz nicht nur nicht bewiesen, sondern sogar sicher falsch ist. So richtig diese Kritik aber auch wäre, so würde ihre Vollständigkeit doch viel zu wünschen übrig lassen. Denn es erheben sich gegen den Beweis noch ganz andere Bedenken. Auch wenn man nämlich den siebenten Lehrsatz einmal als be-

wiesen ansehen wollte, so würde doch keineswegs die Existenz Gottes daraus folgen. Zwar scheint es zunächst, als wäre nichts gegen den Schluß einzuwenden, daß Gott notwendig existieren muß, weil er nach der Definition Substanz ist und die Substanz ihrer Natur zufolge die Existenz einschließt. Man erwäge jedoch folgendes.

Unter der Substanz versteht Spinoza, wie wir wissen, das, was in sich ist und durch sich begriffen wird. Welche Merkmale der Substanz aber außerdem noch zukommen, sagt die Definition nicht; sie gibt uns daher auch nicht die mindeste Auskunft auf die notwendig aufzuwerfende Frage, welche Dinge denn nun tatsächlich als Substanzen anzusehen sind. Denn die Merkmale des Insichseins und Durchsichbegriffenwerdens genügen deshalb nicht, weil wir wiederum nicht wissen, auf welche Dinge sie eigentlich angewendet werden sollen. Jedenfalls bedarf es erst einer besonderen Untersuchung, ehe wir von einem Gegenstande behaupten können, daß ihm diese Merkmale zukommen und er deshalb als Substanz zu bezeichnen ist.

Nun lehrt Spinoza freilich, daß Gott eine unendliche Substanz sein soll; er lehrt dies aber nur kraft einer bloßen Definition; daher kann sein Satz zunächst auch nur so viel bedeuten, daß unter dem Ausdrucke Gott eine unendliche Substanz zu verstehen ist; ob aber diesem Begriff eine reale Bedeutung zukommt oder nicht, kann durch die Definition als solche nicht ausgemacht werden; sie läßt die Möglichkeit offen, daß der Begriff ein bloßes Hirngespinst ist. Also folgt aus der Definition auch keineswegs, daß Gott in sich ist und durch sich begriffen wird; es folgt nur, daß, wenn Gott als Substanz im Sinne des Spinoza existiert, er dann in sich sein und durch sich begriffen werden muß; oder umgekehrt: wenn auf irgendeine Weise nachgewiesen worden ist, daß Gott tatsächlich und nicht bloß dem Begriffe nach in sich ist und durch sich begriffen wird, so ergibt sich, daß er auch Substanz ist. Aber weder das eine noch das andere läßt sich durch bloße Definitionen

ermitteln; also ist es auch ein aussichtsloses Beginnen, die notwendige Existenz Gottes dadurch beweisen zu wollen, daß wir ihn als Substanz denken und von der Substanz behaupten, daß sie ihrem Wesen nach die Existenz einschließt. Auch wenn gegen letzteren Satz nicht das mindeste einzuwenden wäre, würde er doch nur zu der Folgerung führen, daß Gott, falls er existierte und Substanz wäre, vermöge seiner Substantialität notwendig existieren müßte.

Das Verfahren, dessen sich Spinoza bedient, muß hiernach als rein willkürlich bezeichnet werden. Er stellt den Begriff einer unendlichen Substanz auf und sieht es als selbstverständlich an, daß diesem Begriffe reale Gültigkeit zukommt. Warum aber sollen wir dann nicht auch Begriffe von allen möglichen anderen Substanzen bilden und die reale Existenz dieser Substanzen mit Hilfe des siebenten Lehrsatzes beweisen dürfen? Wir brauchen uns, dem Beispiele des Spinoza folgend, die Dinge ja nur als Substanzen zu denken, um dann ihrer Existenz sofort gewiß zu sein. Nun sieht aber jedermann ohne weiteres ein, daß es ganz ausgeschlossen ist, auf diesem Wege jemals das reale Dasein irgendwelcher Dinge feststellen zu wollen. Dann kann aber auch der Gottesbegriff keine Ausnahme machen; denn daß Spinoza sich Gott als unendliche Substanz denkt, ist ein Moment, welches nur den Inhalt des Begriffes betrifft, die Gewißheit seiner Realität jedoch in keiner Weise begründet; der Begriff einer unendlichen Substanz ist ebenso wie der von endlichen Substanzen als Begriff ein bloßes Gebilde unseres Denkens, welches kraft eigenen Vermögens nicht den geringsten Anspruch auf objektive Bedeutung machen kann.

Um aber den ontologischen Gedanken des Spinoza noch illusorischer erscheinen zu lassen, als er ohnehin schon ist, kommt zu dem jetzt Gesagten weiter hinzu, daß der Begriff der unendlichen Substanz, wie ihn die Ethik faßt, sogar als Begriff höchst zweifelhaft ist. Die mindeste Voraussetzung für die Ableitung der Existenz eines Dinges aus

seinem bloßen Begriff wäre doch die, daß die Möglichkeit des Begriffes selbst außer allem Zweifel stände. Bei dem Begriff einer aus unendlich vielen Attributen bestehenden Substanz ist das aber so wenig der Fall, daß wir diesen Begriff, wie später genauer ausgeführt werden soll, vielmehr für gänzlich widerspruchsvoll und undenkbar erklären müssen. (Vgl. 2. T., 1. Kap., I, a.)

Dem bisher erörterten Beweise für das Dasein Gottes fügt Spinoza sogleich einige andere hinzu. Für die Existenz wie die Nichtexistenz eines jeden Dinges, so heißt es zunächst, muß es eine Ursache oder einen Grund geben. Dieser muß entweder in der Natur des Dinges selbst oder außerhalb derselben liegen. Das Ding nun, bei dem es keinen Grund und keine Ursache gibt, wodurch seine Existenz verhindert wird, muß notwendig existieren. Wenn es daher weder Grund noch Ursache geben kann, wodurch Gottes Existenz verhindert wird, so ist durchaus zu schließen, daß er notwendig existiert. Nun kann es aber weder außer Gott noch in Gott einen solchen Grund oder eine solche Ursache geben, wie Spinoza genauer auseinandersetzt. Also steht damit die notwendige Existenz Gottes fest.

Daß nun dieser Beweis gänzlich verfehlt ist, liegt auf der Hand. Für die Nichtexistenz eines Dinges muß nur dann ein Grund angenommen werden, wenn es entweder tatsächlich existiert hat oder ohne die Wirkung entgegenstehender Ursachen zur Existenz gelangt wäre. Dagegen bedarf es selbstverständlich keines besonderen Grundes, um die Existenz dessen zu verhindern, was überhaupt niemals existierte oder im Begriff war, die Existenz anzunehmen. Wenn daher Gott nicht existiert, so hat es bei dieser Tatsache einfach sein Bewenden, ohne daß nach einer Ursache auch nur gefragt werden könnte.

Der dritte Beweis, den Spinoza aufstellt, bewegt sich in ähnlichen Gedankengängen: „Imstande zu sein, nicht zu existieren[1]), ist ein Zeichen von Ohnmacht, existieren zu

[1]) Der lateinische Text „Posse non existere impotentia est“

können dagegen ein Zeichen von Macht. Wenn daher, was jetzt (iam) notwendig existiert, nur endliche Wesen sind, so sind die endlichen Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen, und dies ist absurd; also existiert entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existiert notwendig. Nun aber existieren wir selbst, entweder in uns oder in einem anderen, das notwendig existiert (Axiom 1 u. Lehrs. 7). Also existiert das absolut unendliche Wesen, d. h. Gott, notwendig."

Dieser Beweis, der zum Zwecke des leichteren Verständnisses a posteriori [1]) geführt sein soll, wie das sich anschließende Scholium bemerkt, bezeichnet mit dem vorhergehenden zusammen wohl den größten Tiefstand der Spinozistischen Beweisführung überhaupt. Wenn es schon schwer verständlich ist, wie Spinoza solchen Gedanken in seiner Seele überhaupt Raum geben konnte, so muß es geradezu als unbegreiflich bezeichnet werden, daß er so verfehlte Ausführungen als endgültigen Ausdruck seiner Ansichten stehen lassen konnte. Denn wie der vorige, so ist auch der jetzige Beweis ein Sophisma der allerschlimmsten Art, welches sich durch die einfache Betrachtung erledigt, daß Gott, wenn er nicht existiert, auch weder mächtig noch ohnmächtig ist.

---

kann nur so übersetzt werden, wie ich es eben getan habe; wenn man dagegen sagt „Nicht existieren zu können", so gibt das einen wesentlich anderen Sinn, der einem lateinischen „non posse existere" entsprechen würde. Diese falsche Übersetzung findet sich jedoch in allen deutschen Übertragungen der Stelle, die mir vorgekommen sind, sämtliche Übersetzungen der Ethik, auch die neueste von Baensch, in der Kirchmannschen Bibliothek, mit inbegriffen. Richtig übersetzen dagegen (wie ich nachträglich gesehen habe) Aub. de Versé a. a. O. S. 71 (vgl. oben S. 15), Saisset in seiner Übersetzung, wie in der Einl. S. 45, R. Willis, Benedict de Spinoza, London 1870, S. 423.

[1]) Insofern nämlich, als er die empirische Tatsache unserer eigenen Existenz als eine Grundlage der Argumentation verwertet; die übrigen Beweise, die einen rein begrifflichen Charakter an sich tragen, sind dagegen Beweise a priori.

Das nunmehr folgende Scholium bringt noch einige weitere Erläuterungen des ontologischen Gedankens, die ebenso unhaltbar sind wie alles übrige. Spinoza sucht sich jetzt durch den Unterschied zwischen Dingen, die von äußeren Ursachen hervorgebracht sind, und Substanzen zu helfen. Die ersteren verdanken ihre ganze Vollkommenheit oder Realität und damit auch ihre Existenz der Vollkommenheit der äußeren Ursache, die Substanz hingegen ihrem eigenen Wesen. „Die Vollkommenheit hebt also die Existenz eines Dinges nicht auf, sondern setzt sie vielmehr; die Unvollkommenheit aber hebt sie auf; daher können wir der Existenz keines Dinges gewisser sein als der Existenz des absolut unendlichen oder vollkommenen Wesens, d. h. Gottes. Denn da sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt und die absolute Vollkommenheit in sich begreift, so hebt es eben dadurch jeden Grund des Zweifels an seiner Existenz auf und gibt darüber die höchste Gewißheit, wie bei einiger Aufmerksamkeit nach meinem Dafürhalten deutlich sein wird."

Im Prinzip bieten diese Darlegungen nichts Neues, da sie den ontologischen Gedanken nur in eigentümlicher Weise ausführen. Sie zeigen aber wiederum, bis zu welchem Grade Spinoza in den unhaltbaren Anschauungen der ontologischen Spekulationen befangen ist. Man kann wohl sagen, daß er diese Spekulationen, die er ja zunächst von anderer Seite übernahm, geradezu in das Groteske gesteigert hat, um sich dann mit unglaublicher Hartnäckigkeit und im Widerspruch gegen alle gesunde Vernunft darauf zu versteifen. Denn die zum Teil höchst schlagenden Einwürfe, die von verschiedenen Seiten gegen den ontologischen Beweis des Cartesius gerichtet worden waren [1]), kannte Spinoza natürlich sehr gut [2]); ebenso wurden ihm

[1]) In den Objektionen; geradezu vernichtend ist die Kritik Gassendis (obiect. quintae).

[2]) Die Objektionen und Responsionen werden zitiert im kurzen Traktat, I, 7, am Ende.

selbst sehr treffende Einwendungen gegen die Richtigkeit seiner ontologischen Beweisführung gemacht[1]). Doch vermochte ihn dies alles nicht zu beirren und im Vertrauen zu seinen Spekulationen zu erschüttern. Infolgedessen fehlt es nun in seinem ganzen System an einem wissenschaftlich einigermaßen brauchbaren Versuche, die Lehre vom Dasein Gottes rationell zu begründen; denn die Möglichkeit oder gar die Notwendigkeit einer anderen als der ontologischen Begründung kommt für die Einseitigkeit des Spinozistischen Denkens überhaupt nicht oder doch so gut wie nicht in Betracht. Da aber das Dasein Gottes nun und nimmermehr aus der bloßen Vorstellung von Gott abgeleitet werden kann, so beruht das ganze System auf einem willkürlich gebildeten Begriff, von dem nicht einmal die Möglichkeit, geschweige denn die Realität nachgewiesen ist.

In den beiden folgenden Lehrsätzen behandelt Spinoza die Frage nach der Teilbarkeit der Substanz. Mit Hilfe einer wiederum sehr unzulänglichen Begründung, deren Kritik wir uns sparen können, sucht er (13) den Nachweis zu führen, daß die Substanz in keiner Weise geteilt werden kann, was im besonderen auch von der körperlichen Substanz gelten soll. Hierauf stellt er im 14. Lehrsatz die Behauptung auf, daß außer Gott es keine Substanz geben und keine gedacht werden kann. Denn da Gott eine unendliche Menge von Attributen zukommt, so müßte eine Substanz außer Gott irgendeines dieser Attribute besitzen, d. h. es würde zwei Substanzen von demselben Attribut geben, was nach Lehrsatz 5 nicht möglich ist; dann kann aber eine solche Substanz auch nicht gedacht werden, da sie notwendigerweise als existierend gedacht werden müßte und dies durch den eben erwiesenen Satz ausgeschlossen wird. Hiergegen gilt: Es ist weder bewiesen, daß Gott zahllose Attribute besitzt, noch daß er existiert,

[1]) S. Br. 3 u. auch 36 (41).

noch daß es nicht mehrere gleichartige Substanzen geben kann. Also ist auch Lehrsatz 14 eine in formeller Hinsicht grundlose Behauptung.

3. Lehrsatz 15 bis zum Schluß: Das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu den Dingen.

Nachdem das Dasein Gottes festgestellt ist, geht Spinoza dazu über, das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu den Dingen zu untersuchen. Zwar wird diese Untersuchung im ersten Teile noch nicht ganz zu Ende gebracht, aber doch so weit geführt, daß die große Mehrzahl der hauptsächlichsten Punkte ihre Erledigung findet. Um unabhängig von der Gedankenfolge des Spinoza den wesentlichsten Inhalt seiner Ausführungen kurz anzugeben, so wollen wir zunächst hervorheben, daß Intellekt und Wille der Gottheit abgesprochen werden; dagegen soll ihr die unendliche substantielle Ausdehnung — Spinoza sagt ausdrücklich die substantia extensa — als Attribut zukommen. Mit dem Intellekt und Willen fällt auch die Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes bei Gott dahin; anstatt ihm diese Eigenschaft zuzuschreiben, müssen wir uns vielmehr zu der Einsicht erheben, daß Unendliches auf unendliche Weisen mit Notwendigkeit aus Gottes Wesen hervorgeht. Daher hätte Gott die Dinge auch nicht anders hervorbringen können, als sie tatsächlich von ihm hervorgebracht worden sind; die gegenteilige Annahme würde die Wesenheit Gottes beeinträchtigen, da er eine andere Natur besitzen müßte, als er tatsächlich besitzt, um anders handeln zu können. Auch handelt er nicht nach einem Plane oder Ziele, denn so zu handeln ist ohne Intelligenz nicht möglich und hätte außerdem nach Spinozas Auffassung die Wirkung, daß Gott einem Fatum außer ihm unterworfen würde.

Dennoch ist Gott in seiner Eigenschaft als Ursache auch wieder als frei zu bezeichnen. Denn er handelt allein nach den Gesetzen seiner eigenen Natur und von niemand

gezwungen. Insofern ist er als die wirkende Natur, die Natura Naturans, aufzufassen, während die Welt der einzelnen Dinge die gewirkte Natur, die Natura Naturata, bildet. Diese Einzeldinge sind, was sie sind, nur durch Gott. Denn alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden. Gott ist daher die immanente, die innere, nicht die transeunte, ihnen äußerliche Ursache der Dinge. Wie Gott selbst nicht vermöge einer Freiheit des Willens handelt, so gibt es auch bei den Dingen eine solche Freiheit nicht. Vielmehr sind alle Dinge, die wirken, von Gott mit Notwendigkeit zum Wirken bestimmt und können sich dieser Notwendigkeit auf keine Weise entziehen; umgekehrt können sie sich nicht selbst zum Wirken bestimmen, falls sie von Gott nicht dazu bestimmt sind. Bei den endlichen Dingen ist aber diese Bestimmtheit immer durch andere endliche Dinge, und zwar in der Weise vermittelt, daß jede Ursache einer Wirkung ins Unendliche hin selbst wieder Wirkung einer anderen Ursache ist.

Alle diese Lehren beruhen nun in dem Zusammenhange des Systems auf den Sätzen, die wir in den vorigen beiden Abschnitten kritisch geprüft haben; aus dem ungünstigen Ausfall unserer Prüfung ergibt sich daher ohne weiteres, daß auch die Begründung der jetzt mitgeteilten Behauptungen ungenügend sein wird; wie sehr und in welchem Umfange dies aber der Fall ist, wird sich erst bei genauerer Untersuchung zeigen. Der 15. Lehrsatz lautet:

„Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder gedacht werden.“ Da die uns zur Genüge bekannten Voraussetzungen dieser Behauptung (Lehrs. 14, Ax. 1) nicht wirklich feststehen, so kann auch die Behauptung selbst nicht als bewiesen angesehen werden; außerdem ist es in dem Sinne, wie Spinoza es meint, sicher unrichtig, daß nichts ohne Gott gedacht werden kann; im übrigen haben wir es hier freilich nicht mit der Frage nach der materialen Wahrheit des Satzes zu tun, die eine Sache für sich ist.

In einem sich anschließenden umfangreichen Scholium sucht Spinoza unabhängig von den Fesseln der geometrischen Methode zu zeigen, daß die Ausdehnung oder, wie er hier sagt, die ausgedehnte Substanz eines von den göttlichen Attributen ist; doch gehen wir auf diese Auseinandersetzungen erst im sachlichen Teile unserer Kritik ein. (Vgl. 2. T., 1. Kap., I, b.)

16. „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen folgen (d. h. alles, was unter einen unendlichen Intellekt fallen kann)." „Dieser Satz", so führt der Beweis in seinem grundlegenden Teile aus, „muß einem jeden klar sein, wenn er nur beachtet, daß der Intellekt aus der Definition eines Dinges mehrere Eigenschaften erschließt, welche in Wahrheit aus ihr (d. h. aus dem Wesen des Dinges selbst) mit Notwendigkeit folgen, und zwar um so mehr (Acc. Plur., nämlich Eigenschaften), je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, d. h. je mehr Realität das Wesen des definierten Dinges einschließt." Hierbei übersieht Spinoza, daß aus der Definition nur dann mehr folgt, als was in ihr selbst liegt, wenn wir die in der Definition verwendeten Merkmale so weit kennen, um zu wissen, welche anderen Merkmale mit ihnen verbunden sind. So kann ich freilich aus der Definition des Menschen als eines vernunftbegabten, organischen Wesens eine ganze Reihe von Sätzen ableiten, weil ich aus der Erfahrung einigermaßen weiß, was alles zum Begriff der Vernunft und des Organischen gehört. Hätte ich diese Kenntnis nicht, so würde ich mich vergeblich bemühen, aus der bloßen Definition einen neuen Inhalt herauszuspinnen. Was aber die geometrischen Definitionen anbelangt, so ist es die Konstruktion der Begriffe in der Anschauung und die Anwendung geeigneter Hilfslinien, was den Fortschritt des Erkennens bedingt. Die bloße Definition führt auch hier in keiner Weise über sich selbst hinaus.

Bei dem Spinozistischen Gottesbegriff befinden wir uns aber in einer noch weit ungünstigeren Lage als bei anderen

Begriffen. Denn wenn wir auch unsere Bedenken gegen den Begriff selbst einmal zurückstellen und uns die Definition gefallen lassen wollen, so kennen wir doch die unendlichen Attribute, aus denen die weiteren Folgen fließen sollen, nur sehr unvollkommen. Bisher ist Spinoza überhaupt nur auf die unendliche Ausdehnung als eines der göttlichen Attribute näher eingegangen (15, Schol.), während er das Attribut des Denkens nur nebenbei und noch dazu hypothetisch erwähnt hat (14, Kor. 2); von allen übrigen Attributen aber wissen wir nicht das mindeste. Aus ihnen können wir also durchaus nichts ableiten. Aber auch was aus den beiden uns bekannten Attributen folgen soll, ist vorläufig völlig unklar.

Und zwar ist dies um so mehr der Fall, als der Ausdruck „Folgen, sequi" eine doppelte Bedeutung hat, mit der Spinoza ein ganz ungehöriges Spiel treibt. Einmal nämlich handelt es sich bei dem Ausdrucke um die rein logische Abhängigkeit des Bedingten von der Bedingung, um das Verhältnis der Folge zu ihrem Grunde. In dieser Bedeutung gilt der Ausdruck, wenn gesagt wird, daß sich aus einer Definition eine bestimmte Reihe von weiteren Sätzen ergeben soll. Nehmen wir nun diese Bedeutung für unseren Lehrsatz in Anspruch, so müssen wir dessen Richtigkeit schlechthin bestreiten; in Wahrheit gilt gerade das Gegenteil der Spinozistischen Behauptung: Aus dem Begriff der unendlichen Substanz folgt nicht Unendliches auf unendliche Weisen, sondern nur das, was in ihm selbst schon liegt, d. h. im Sinne eines wirklich neuen Ergebnisses folgt aus ihm überhaupt nichts.

Neben der rein logischen besitzt aber der Ausdruck „Folgen" bei Spinoza auch noch die reale Bedeutung, in der er sich auf das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache bezieht. Daher hat nun auch unser Lehrsatz, und zwar sogar in erster Linie, eine reale Bedeutung. Diese tritt sogleich in dem ersten Korollarium hervor, in welchem Spinoza als einfache Folgerung den Satz aufstellt, „daß

Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, die unter einen unendlichen Intellekt fallen können". Die beiden Bedeutungen des Lehrsatzes aber und ihren engen Zusammenhang bringt eine Stelle aus dem Scholium zum nächsten Lehrsatz zu klarem Ausdruck, wo es heißt, „ich glaube deutlich genug gezeigt zu haben (siehe Lehrs. 16), daß aus der höchsten Macht Gottes oder aus seiner unendlichen Natur Unendliches auf unendliche Weisen, d. h. alles mit Notwendigkeit ausgeflossen ist (effluxisse) oder immer mit derselben Notwendigkeit folgt (sequi); ebenso wie aus dem Wesen des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß dessen drei Winkel gleich zwei Rechten sind".

In seiner realen Bedeutung werden wir nun dem Lehrsatz eine gewisse hypothetische Wahrheit nicht absprechen können. Allerdings müßten aus Gott als einem absolut unendlichen Wesen zahllose Wirkungen entspringen, wenn er seiner Natur nach in Tätigkeit und zwar in ununterbrochener Tätigkeit begriffen wäre. Daß er aber überhaupt als ein wirkendes Wesen aufzufassen ist, hat Spinoza bisher noch in keiner Weise gezeigt. Zwar mag er ja sagen, daß es sich von selbst versteht, daß das Wirken zur Natur Gottes gehört; trotzdem aber hätte er vom Standpunkte seines deduktiv-begrifflichen Verfahrens aus die logische Verpflichtung gehabt, sich hierüber und namentlich über die Art des göttlichen Wirkens näher auszusprechen. Da er dies gänzlich unterläßt, so bleibt sein Satz auch seiner realen Bedeutung nach höchst problematisch, wobei wir auf die weiteren Schwierigkeiten, die in dem Begriffe einer unendlichen Menge unendlich verschiedener Wirkungen liegen, gar nicht erst eingehen.

Wenn man den Satz aber auch einmal in vollem Umfange zugeben wollte, so wäre doch für den Fortschritt des Systems damit nicht das mindeste gewonnen. Denn welches die Wirkungen oder die Folgen aus dem Wesen Gottes sind, wissen wir eben nicht; darüber können wir nach unseren früheren Auseinandersetzungen nur auf Grund der

Erfahrung etwas ausmachen, indem wir die gegebene Wirklichkeit auf Gott als ihren Urheber zurückführen; dann erst ist es möglich, umgekehrt aus Gott die Wirklichkeit wieder abzuleiten. Da nun Spinoza das regressive Verfahren ganz ablehnt, so leuchtet ein, daß uns sein System an der entscheidenden Stelle, an der wir uns jetzt befinden, völlig im Stich läßt. Alle ferneren Lehren, auf denen der eigentliche Fortschritt des Systems beruht, folgen daher nicht aus der Definition Gottes, aus der sie folgen sollen und konsequenterweise auch folgen müssen, sondern werden gegen Recht und Billigkeit auf Grund anderweitiger Voraussetzungen entwickelt.

Zu einer kurzen kritischen Bemerkung gibt schließlich noch der Ausdruck „Unendlicher Intellekt" Anlaß, den Spinoza im Lehrsatz plötzlich einführt und auch im ersten Korollarium verwendet, ohne irgendwelche Erklärung hinzuzufügen. Und doch bedarf, wenn nicht der Ausdruck, so wenigstens der Begriff einer näheren Erläuterung, da der Leser durchaus zu dem Wunsche berechtigt ist, über die Möglichkeit, das Wesen und die Realität eines unendlichen Intellekts sogleich etwas Näheres zu erfahren; in allen diesen Beziehungen aber läßt uns Spinoza vorläufig völlig im Dunkeln.

17. „Gott handelt allein nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen." Denn da alles, was ist, in Gott ist, so kann es außer ihm nichts geben, wodurch er in seinem Handeln bestimmt wird. Er ist hiernach als freie Ursache, und zwar als die einzige freie Ursache zu betrachten, da er allein kraft der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und handelt (Kor. 2). Diese Sätze erscheinen als die notwendige und selbstverständliche Folge bisheriger Lehren; leider ist nur die Voraussetzung nicht erwiesen, auf die es hier im besonderen ankommt, daß Gott ein handelndes Wesen ist. Stände diese Voraussetzung fest, so würde freilich alles übrige gelten; sie kann aber im Zusammenhang der Ethik nicht deshalb als fest-

stehend erachtet werden, weil wir geneigt sind, sie auf Grund bestimmter Vorstellungen von Gott als eine keines Beweises bedürftige Wahrheit anzuerkennen.

Das umfangreiche Scholium, in welchem sich Spinoza gegen die gewöhnlichen Vorstellungen von der göttlichen Freiheit und gegen die Annahme wendet, daß Gott Verstand und Wille zukommen, haben wir erst in der sachlichen Kritik zu erörtern. Der folgende achtzehnte Lehrsatz bildet wieder einen Grundpfeiler der Spinozistischen Philosophie. Er lautet: „Gott ist die innere (inbleibende, immanente), aber nicht die äußere (übergehende, transeunte) Ursache aller Dinge[1])." Da alles, was ist, in Gott ist, und außer ihm nichts sein oder gedacht werden kann, so kann sich auch die Kausalität Gottes nur auf Dinge beziehen, die in ihm selbst als ihrer Substanz enthalten sind; also ist Gott die immanente Ursache aller Dinge. Dieser Satz ist allerdings aus den früheren Sätzen richtig abgeleitet; da aber weder ein kausales Wirken Gottes noch das Ent-

---

[1]) Die lateinische Form des berühmten Satzes ist: „Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens." Die Ausdrücke und Begriffe causa immanens und transiens hat Spinoza nicht selbst gebildet, sondern von älteren Zeitgenossen entlehnt. (Vgl. Trendelenburg, Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken usw., Hist. Beitr. zur Philosophie, Bd. III, 317 ff.) Wie die Ausdrücke zu verstehen sind, mögen uns zwei Stellen aus dem kurzen Traktat sagen. Im dritten Kapitel des ersten Teiles heißt es hier (S. 35): Gott ist „eine inbleibende und keine übergehende Ursache, sofern er alles in sich selbst und nichts außer sich wirkt, da ja nichts außer ihm ist". Ferner sagt am Ende des ersten der im Traktat enthaltenen beiden Dialoge (S. 28) die Vernunft zur Begierde: „Du behauptest also, daß die Ursache, sofern sie Hervorbringerin ihrer Wirkungen ist, darum außerhalb derselben sein muß: und das sagst du darum, weil du nur allein von der übergehenden und nicht von der inbleibenden Ursache weißt, welche keineswegs etwas außer ihr hervorbringt, wie z. B. der Verstand, der Ursache seiner Gedanken ist; ..... ebenso ist auch Gott mit seinen Wirkungen oder Geschöpfen keine andere als eine inbleibende Ursache."

haltensein aller Dinge in ihm bewiesen ist, so muß auch die jetzige Behauptung als unbegründet bezeichnet werden. Die Frage nach ihrer sachlichen Richtigkeit oder Unrichtigkeit wird freilich durch diese Kritik wieder nicht berührt.

Die beiden folgenden Lehrsätze sind von keiner besonderen Wichtigkeit und können von uns rasch erledigt werden. Im 19. Satz wird behauptet, daß Gott oder alle Attribute Gottes ewig sind, der zwanzigste erklärt die Existenz und Essenz Gottes für ein und dasselbe. Dazu kommen (bei 20) zwei Korollarien, von denen das erste Gottes Existenz wie auch seine Essenz als ewige Wahrheit bezeichnet, das zweite aber die Unveränderlichkeit Gottes oder aller seiner Attribute behauptet. „Denn wenn dieselben in Rücksicht auf ihre Existenz verändert würden, müßten sie auch (n. d. vorig. Lehrs.) mit Rücksicht auf ihre Essenz verändert werden, d. h. (wie es selbstverständlich ist) sie müßten aus wahren falsche werden, was absurd ist.“ Soll mit diesem Satze gesagt sein, daß sich Gottes Eigenschaften ihrem Wesen nach unter allen Umständen gleich bleiben, so wird man dem zustimmen müssen; ist Spinozas Meinung aber die, daß in Gott jede Art von Veränderung ausgeschlossen sein soll, so kann der Satz nicht gelten und hat der ohnehin etwas sonderbare Beweis nichts zu bedeuten. Denn es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus den Attributen Gottes irgendwelche realen Wirkungen entspringen sollten, wenn diese Attribute, die doch nach Spinoza die letzten Ursachen aller Veränderungen sind, selbst jede Veränderung ihres Zustandes absolut ausschließen würden. Das Wesen eines Begriffes verändert sich freilich nicht, wenn ich aus demselben logische Folgerungen ableite; aber es kann unmöglich reale Ursachen geben, die reale Wirkungen erzeugen, ohne selbst irgendwie Veränderungen zu erfahren.

Wir kommen zu sehr dunklen und ohne nähere Erläuterung eigentlich ganz unverständlichen Sätzen, indem

wir uns den nächsten drei Propositionen zuwenden, die eng zusammengehören. Es handelt sich hier um die unendlichen Modi, die aus Gottes Attributen unmittelbar oder mittelbar hervorgehen sollen. Zuerst stellt der 21. Lehrsatz folgende Behauptung auf: „Alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, hat immer und als unendlich existieren müssen oder ist vermöge dieses Attributes ewig und unendlich". Dem bloßen Wortlaute nach ist dieser Satz freilich klar, sein eigentlicher Sinn aber bleibt vorläufig ganz verborgen; er gehört zu jener zahlreichen Klasse philosophischer Behauptungen, die sich in der Sphäre allgemeiner Begriffe bewegen, ohne dem Leser einen Aufschluß über die Verhältnisse zu geben, auf die sich die verwendeten Begriffe beziehen sollen; da aber allgemeine Begriffe ihre Bedeutung erst durch die Objekte erhalten, von denen sie gelten, so läßt sich mit ihnen gar nichts anfangen, solange ihr Inhalt nicht irgendwie näher bestimmt ist. Derartige Erläuterungen sind nur dann überflüssig, wenn die Begriffe als bekannte Größen angesehen werden können; wo das nicht der Fall ist, gleichen sie einer Frucht, die zwar eine Schale, aber keinen Inhalt hat. Die Spinozistische Philosophie enthält nun nicht wenige Behauptungen, von denen das Gesagte gilt; ein besonders deutliches Beispiel aber liefert gerade auch unser Satz. Denn alle maßgebenden Begriffe desselben sind unklar. Wir wissen bisher noch nichts Genaueres von den Attributen Gottes; es ist uns völlig unbekannt, was aus ihnen und auf welche Weise es folgen soll; ja, daß überhaupt etwas aus ihnen folgt, ist, wie wir gezeigt haben, keineswegs bewiesen. Ferner wird uns nicht gesagt, was die absolute Natur eines göttlichen Attributes sein soll, während dieser Begriff doch durchaus einer Verdeutlichung bedarf. Endlich aber erweckt die für Spinoza gewissermaßen selbstverständliche Voraussetzung der absoluten Unendlichkeit der göttlichen Attribute starke Bedenken. (Vgl. 2. T., 1. Kap., I, a.) Was also sollen wir da mit der Behauptung

anfangen, daß alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, unendlich ist?

Dazu nehme man nun folgenden gequälten und gräßlichen Beweis, den wir als ein charakteristisches Beispiel für eine gewisse Art Spinozistischer Demonstrationen im Wortlaut anführen wollen: „Stelle dir vor, falls es dir möglich ist, . . . daß etwas in einem Attribute Gottes aus dessen absoluter Natur folgt, was endlich ist und eine beschränkte Existenz oder Dauer hat, z. B. die Idee Gottes im Denken. Aber das Denken ist, da es als göttliches Attribut vorausgesetzt wird, notwendigerweise (nach 11) seiner Natur nach unendlich. Aber es wird als endlich vorausgesetzt, insofern es selbst die Idee Gottes hat. Jedoch kann es (nach Def. 2) nicht als endlich begriffen werden, wenn es nicht durch das Denken selbst begrenzt wird. Aber nicht durch das Denken selbst, insofern es die Idee Gottes ausmacht (constituit); denn insofern wird es als endlich vorausgesetzt: Also durch das Denken, insofern es die Idee Gottes nicht ausmacht; welches (Denken) doch (nach 11) notwendig existieren muß: Es gibt also ein Denken, welches nicht die Idee Gottes ausmacht, und deshalb folgt aus seiner Natur, insofern es ein absolutes Denken ist, nicht notwendig die Idee Gottes. (Denn es wird begriffen als die Idee Gottes ausmachend und auch nicht ausmachend.) Was gegen die Voraussetzung ist. Wenn daher die Idee Gottes im Denken, oder sonst etwas (es ist einerlei. was man nimmt, da der Beweis allgemein ist) in einem Attribute Gottes aus der Notwendigkeit der absoluten Natur des Attributes selbst folgt, so muß es notwendig unendlich sein. Was das erste war“ [1]).

---

[1]) Ich glaube auf die Beistimmung des natürlich und unbefangen denkenden Lesers rechnen zu dürfen, wenn ich meine, daß Partien wie die eben angeführte zu dem Ungenießbarsten gehören, was es überhaupt in der philosophischen Literatur gibt. Condillac sagt in seiner Kritik (s. oben S. 28) hierzu folgendes: „Cette façon de raisonner est si singulière, que je ne concevrois pas comment elle

Im zweiten Teile des Beweises sucht Spinoza dann auf ähnliche Art zu zeigen, daß das, was aus der Notwendigkeit der Natur eines Attributes folgt, keine begrenzte Dauer haben kann, sondern ewig sein muß. Diesen Satz wird man eher gelten lassen können. Denn in der Tat wird das ewig sein müssen, was unmittelbare Folge der absoluten Natur eines ewigen Attributes ist; nur ist der Satz dann auch ganz selbstverständlich und nicht viel mehr als eine bloße Tautologie. Dagegen muß entschieden bezweifelt werden, daß die Folgen aus der absoluten Natur eines Attributs notwendigerweise unendlich sein müßten, weil dieses Attribut selbst unendlich ist; denn warum sollen nicht auch endliche Folgen aus der absoluten Natur eines Attributes hervorgehen? Wenn Spinoza dagegen sagen will, daß dann die Folgen eben nicht aus der absoluten Natur des Attributes entspringen, insofern es unendlich ist, so muß freilich der Widerspruch verstummen; aber dafür ist dann auch dieser Satz eine selbstverständliche Wahrheit geworden, und der schwierige Beweis stellt sich als ganz überflüssig dar.

Fassen wir diesen Beweis nun noch einmal ins Auge, so steht er offenbar auf sehr schwachen Füßen. Zunächst hat Spinoza kein Recht, von dem Denken als einem Attribut Gottes zu reden, solange er das Vorhandensein dieses Attributes nicht besonders nachgewiesen hat; denn daß das Denken zu den göttlichen Attributen gehört, versteht sich

---

peut tomber dans l'esprit, si je ne savois combien on s'aveugle, quand on a une fois adopté un système. Si c'est-là raisonner sur des idées claires, j'y suis fort trompé. Pour moi je ne puis suivre Spinosa dans ses suppositions. L'idée de Dieu dans la pensée, la pensée tantôt finie, tantôt infinie, qui constitue, ou ne constitue pas l'idée de Dieu, sont des choses trop abstraites; ou plutôt ce sont des mots, où j'avoue que je ne comprends rien, et où j'ai peine à croire qu'on puisse comprendre quelque chose. Spinosa auroit dû apporter un exemple qui eût donné plus de prise à sa démonstration."

trotz der unendlichen Menge der Attribute um so weniger von selbst, als ja Spinoza der Gottheit ausdrücklich den Intellekt abspricht. Ferner wird der Begriff „der Vorstellung von Gott im Denken“ ohne alle Erläuterung und ganz plötzlich eingeführt; dadurch fällt nun freilich ein gewisses Licht auf den Inhalt des Lehrsatzes, dessen Dunkelheit jetzt wenigstens durch ein Beispiel notdürftig erhellt wird [1]). Aber dieses Beispiel bedarf selbst erst der Verdeutlichung. Denn es ist keineswegs selbstverständlich, daß im Attribut des Denkens eine Vorstellung von Gott enthalten sein müßte; auch bleibt die Art dieser Vorstellung viel zu unbestimmt, als daß Spinoza ohne weiteres mit ihr operieren dürfte [2]). Wenn wir ihm das aber auch einmal gestatten wollten, so kommt doch deshalb der gesuchte Beweis nicht zustande; denn sogleich müssen wir wieder gegen den unglücklichen Gedanken Einspruch erheben, daß die Vorstellung von Gott, falls sie endlich wäre, im Attribute des Denkens noch besonders begrenzt werden müßte; und wenn selbst dies zutreffend und neben dem Denken, welches die Vorstellung Gottes enthält, ein anderes Denken vorhanden wäre, das sie nicht enthält, was dann? Ergibt sich dann wirklich, wie Spinoza meint, daß die Idee Gottes nicht mit Notwendigkeit aus dem absoluten Denken folgen würde? Aber warum sollen aus dem absoluten Denken

---

[1]) Daß der Begriff der idea dei in cogitatione in der Tat ein Beispiel für die unendlichen Folgen aus der absoluten Natur göttlicher Attribute sein soll, dürfte sich aus Brief 64 (66), in welchem Spinoza als solche Folge aus dem Attribut der cogitatio den intellectus absolute infinitus anführt, und aus dem ferneren Umstand ergeben, daß der intellectus infinitus nach gewissen Stellen wieder mit der idea dei identisch sein muß (vgl. II, 4, Bew. u. K. Tr. 131, Anm.). Wer aber kann das bei der Lektüre des obigen Beweises ahnen? Vgl. die Anm. am Schluß des 1. Kap. von Teil 2.

[2]) Daß er das doch tut, kommt einfach daher, weil es sich hierbei um einen überlieferten Begriff handelt, zu dessen unvermittelter Einführung Sp. von seinem Standpunkt aus aber nicht das mindeste Recht hat. Vgl. 2. T. 1. Kap. I, b.

nicht eine Mehrheit von Ideen verschiedenen Inhalts notwendigerweise entspringen? Wo in aller Welt liegt da der Widerspruch gegen seine Voraussetzung, den Spinoza künstlicherweise konstruiert? Anstatt uns also aufzuklären, stürzt er uns mit seiner These und dem zugehörigen Beweis in ein Dunkel, das sich um so dichter erweist, je mehr man es aufzuhellen sucht.

Nach diesen ausführlichen Auseinandersetzungen brauchen wir uns bei den beiden folgenden Propositionen nicht lange aufzuhalten. Wir hören zunächst, daß „dasjenige ebenfalls notwendig und als unendlich existieren muß, was aus irgendeinem Attribute Gottes [nicht unmittelbar, sondern] insofern folgt, als dasselbe näher bestimmt ist (modificatum est) durch eine Modifikation, welche notwendig und als unendlich durch das Attribut existiert". Der Beweis soll nach Analogie des vorhergehenden zu führen sein. Lehrsatz 23 kehrt darauf die beiden vorigen Sätze in einer gemeinsamen Formel um, die dahin lautet, daß „jeder Modus, der notwendig und als unendlich existiert, notwendig hat folgen müssen entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs oder aus einem Attribut, das bestimmt ist durch eine Modifikation, die notwendig und als unendlich existiert". Welches jedoch die notwendigen und unendlichen Modi sein sollen, erfahren wir jetzt noch weniger als vorher; über die abgeleiteten unendlichen Modi schweigt sich Spinoza sogar völlig aus; daher bleibt diese ganze Lehre, auf die wir im sachlichen Teile unserer Kritik noch einmal zurückkommen (1. Kap., II), für jetzt so dunkel und unklar wie nur möglich, was für alle die besonders hervorgehoben werden mag, die die Spinozistische Philosophie für ein Muster von Klarheit und Durchsichtigkeit zu halten gewohnt sind.

24. „Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt ihre Existenz nicht ein." Auch an diesem zweifellos richtigen Satz können wir keine Freude haben, da bedauerlicherweise das Wesen niemals die Existenz einschließt

und wir von den von Gott hervorgebrachten Dingen bisher noch nichts Näheres wissen. Ein Korollarium fügt hinzu, daß infolgedessen Gott nicht nur als die Ursache des Beginns, sondern auch der Fortdauer der Existenz der Dinge zu betrachten ist. Damit nimmt Spinoza auf seine Weise nur die augustinisch-scholastische und auch von Cartesius vertretene Lehre in sein System auf, nach der die Erhaltung der Dinge eine fortgesetzte Schöpfung derselben ist, wobei freilich nicht vergessen werden darf, daß er eine eigentliche Schöpfung nicht kennt. In demselben Sinne sagt er an einer späteren Stelle (II, 45 Schol.), daß zwar die bestimmte Art der Existenz eines jeden Dinges von einem anderen Dinge abhängt, die Kraft aber, womit es in der Existenz beharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes folgt[1]).

25. „Gott ist nicht nur die bewirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge." Wenn er dies nämlich nicht wäre, so würde sich das Wesen der Dinge ohne Gott begreifen lassen, was aber nach Lehrsatz 15 absurd ist. Noch deutlicher soll die aufgestellte Behauptung aus Lehrsatz 16 folgen, wie das Scholium hinzufügt; denn wenn aus Gottes Natur sich Unendliches ergibt, so muß aus ihr sowohl das Wesen wie die Existenz der Dinge erschlossen werden. Natürlich sind auch diese Beweise nicht stichhaltig, da ihre Voraussetzungen unerwiesen sind; doch auch abgesehen von seinen Beweisen erweckt der Satz Bedenken. Denn einmal darf Spinoza von Dingen eigentlich noch nicht reden; zweitens aber bleibt es unklar, inwiefern Gott die Ursache der Essenz der Dinge sein soll. Freilich muß er auch das begriffliche Wesen der Dinge mit hervorbringen, indem er die Dinge selbst hervorbringt,

[1]) Über die Lehre von der Erhaltung der Dinge als einer fortgesetzten Schöpfung hat sich Sp., allerdings nicht vom Standpunkte seines eigentlichen Systems, genauer geäußert in der Darstellung der Prinzipien des Cartesius I, Axiom 10, und den Cog. Metaph. II, Kap. 10 u. 11.

da sie nicht ohne ihr Wesen sein können. Aber Spinoza trennt andererseits gerade das Wesen der Dinge von ihrer Existenz, wie wir später sehen werden; nach seiner Auffassung sind die Wesenheiten der Dinge als ewige Wahrheiten anzusehen, die auch ohne die reale Existenz der Dinge gelten. Dann muß jedoch notwendigerweise die Frage aufgeworfen werden, ob diese Wesenheiten von dem göttlichen Denken oder wie sie sonst von Gott abhängig sind. Spinoza aber hält es nicht für nötig, sich über den Sinn seiner Behauptung näher auszulassen.

Dem erwähnten Scholium folgt noch ein Korollarium, in dem nunmehr endlich der Begriff des Dinges näher bestimmt wird; die Erklärung lautet, daß „die Einzeldinge (res particulares) nichts sind als Affektionen der Attribute Gottes oder Modi, durch die die Attribute Gottes auf eine ganz bestimmte Weise (certo et determinato modo) ausgedrückt werden". Dieser Satz, der aus seinen Voraussetzungen (Lehrs. 15 und Def. 5) formell richtig abgeleitet ist, kann auf alle Fälle nur eine hypothetische Gültigkeit in Anspruch nehmen, auch wenn seine tatsächliche Wahrheit im übrigen in einwandsfreier Weise festgestellt wäre. Wenn es nämlich in der Welt einzelne Dinge gibt, so könnten wir auf Grund des Satzes sagen, daß sie als Modi göttlicher Attribute zu betrachten sind; ob aber solche Dinge in der Welt vorkommen, kann durch den Satz selbst nicht ausgemacht werden. Daher ändert dieser auch nichts an der Tatsache, daß Spinoza nach wie vor kein Recht hat, von Einzeldingen zu reden, als verstände sich deren Dasein von selbst. Nur eine von der Erfahrung ausgehende Philosophie darf die Existenz von Einzelwesen als ein gegebenes Faktum betrachten; der deduktive Charakter des Spinozistischen Systems macht es dagegen durchaus notwendig, das Vorkommen von Einzeldingen in der Welt als eine aus dem Wesen Gottes sich ergebende Folge nachzuweisen. Diesen Nachweis ist jedoch Spinoza seinen Lesern ganz und gar schuldig geblieben, wenn er auch

selbst glaubt, ihn mit Lehrsatz 16 geliefert zu haben. Im Zusammenhang seiner Darlegungen hat er aber jedenfalls die Möglichkeit gewonnen, nunmehr von Einzeldingen reden zu können. Auf sie beziehen sich die jetzt folgenden Ausführungen. Zunächst heißt es in Lehrsatz 26: „Ein Ding, welches zur Hervorbringung einer Wirkung bestimmt ist, ist von Gott mit Notwendigkeit bestimmt worden; und eines, das von Gott nicht bestimmt ist, kann sich nicht selbst zum Wirken bestimmen." Der Beweis für den ersten Teil des Satzes soll darin liegen, daß das, was ein Ding zum Wirken bestimmt, nur etwas Positives sein kann und daher (L. 25 u. 16) seinem Wesen und seiner Existenz nach Wirkung Gottes sein muß. Zwischen diesem Beweis und dem Satze selbst besteht aber offenbar noch eine Kluft; denn wenn auch die wirkende Ursache in ihrem Wesen und ihrer Existenz von Gott abhängig ist, so folgt doch nicht ohne weiteres, daß nun auch ihr Wirken unmittelbar von Gott abhängen müßte. Dann ist aber auch der zweite Teil des Satzes, der indirekt aus dem ersten abgeleitet wird, nicht bewiesen. Außerdem steht der Satz seinem Wortlaut nach in einem von Spinoza nicht völlig ausgeglichenen Widerspruch zu dem 28. Lehrsatz.

27. „Ein Ding, welches von Gott zur Hervorbringung einer Wirkung bestimmt ist, kann dieses Bestimmtsein nicht selbst aufheben (se ipsam indeterminatam reddere non potest)." Der Beweis ergibt sich aus Axiom 3, wonach aus einer gegebenen bestimmten Ursache mit Notwendigkeit die Wirkung folgt. Der Satz ist daher auch insoweit richtig, als dieses Axiom richtig ist. Wenn eine Ursache ihre Wirkung tatsächlich einmal ausübt, so kann der Erfolg freilich nicht mehr aufgehoben werden. Aber daraus ergibt sich nicht, daß die bestimmte Wirkung einer Ursache nicht durch entgegenstehende Ursachen verhindert werden könnte. Wenn Spinoza daher mit seinem Satze zugleich der Meinung Ausdruck geben will, daß ein von Gott zum Wirken bestimmtes Ding keine Gegenwirkungen

auszuüben vermag, so ist das nicht richtig oder wenigstens nicht bewiesen. Der nunmehr folgende 28. Lehrsatz kann als eine eigentümliche Formulierung des Kausalprinzips bezeichnet werden; er lautet: „Ein jedes Einzelwesen oder jedes Ding, welches endlich ist und eine begrenzte Existenz hat, kann nicht existieren oder zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zur Existenz und zum Wirken bestimmt wird von einer anderen Ursache, die auch endlich ist und eine begrenzte Existenz hat; und wiederum kann auch diese Ursache nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen Ursache, die auch endlich ist und eine begrenzte Existenz hat, zur Existenz und zum Wirken bestimmt wird, und so fort ins Unendliche.“ Dieser umständlichen Formulierung entspricht auch ein sehr umständlicher Beweis, den wir aber in der Kürze wiedergeben können. Es liegt Spinoza wesentlich daran, zu zeigen, daß die Wirkungen endlicher Dinge von Ursachen abhängen, die selbst wieder endlich sind; denn obwohl alles Wirken der Dinge nach Lehrsatz 26 von Gott bestimmt ist, so kann es doch nicht von der absoluten Natur eines göttlichen Attributs oder von einer unendlichen Modifikation eines Attributs hervorgebracht sein, weil es sonst in beiden Fällen selbst unendlich sein würde. Es folgt daher, daß die Wirksamkeit endlicher Ursachen nur insofern von Gott bedingt sein kann, als dieser selbst oder eines seiner Attribute durch eine endliche und begrenzte Modifikation bestimmt ist.

In Wahrheit aber gilt dieser Schluß keineswegs, da es Spinoza nicht gelungen ist, den Beweis zu erbringen, daß endliche Wirkungen nicht unmittelbar auf Gott als unendliches Wesen zurückgeführt werden dürfen (vgl. S. 130). Auch erfahren wir durchaus nicht, warum überhaupt alles Wirken kausal bedingt sein und jede endliche Ursache immer wieder andere Ursachen voraussetzen soll; Spinoza behauptet nur, daß der Kausalzusammenhang sich rückwärts ins Unendliche fortsetzt, ohne für diese Behauptung

irgendeinen Grund anzuführen. Denn weder Lehrsatz 26, an den man vielleicht denken könnte, enthält die vermißte Begründung, noch Lehrsatz 16, auf den sich Spinoza später beruft, um den Zufall für unmöglich zu erklären (29, Bew.). Da sich in der Ethik aber auch sonst kein Beweis für die unbedingte Gültigkeit des Kausalprinzips findet und das dritte Axiom nach unseren früheren Bemerkungen (S. 99) diesen Beweis nicht zu erzetzen vermag, so kann Spinoza der Vorwurf nicht erspart werden, daß sein System, das so ganz auf der Voraussetzung der Allgemeinheit des Kausalzusammenhanges beruht, in dieser Beziehung einigermaßen in der Luft schwebt. Nun haben allerdings auch die meisten anderen Denker die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes ohne genauere Untersuchung angenommen; wir wollen daher dem Spinoza diese Unterlassung nicht als eine allzuschwere Sünde anrechnen; trotzdem aber handelt es sich hier um eine Lücke in seinem System, die nicht übersehen werden darf.

Eine kurze Erwähnung verdient auch die eigentümliche Umkehrung der natürlichen logischen Verhältnisse, zu der Spinoza im gegenwärtigen Zusammenhang durch den Inhalt seines Systemes genötigt wird. Während man es sonst in der Wissenschaft als einen selbstverständlichen logischen Grundsatz ansieht, daß die Ursachen der Veränderung endlicher Dinge zunächst wieder in endlichen Dingen gesucht werden, muß Spinoza dafür einen besonderen Beweis erbringen, weil man sonst von seinem Standpunkt aus Gefahr laufen könnte, die Veränderungen der Einzeldinge unmittelbar aus dem unendlichen Wesen Gottes ableiten zu wollen. Dabei begeht er aber zugleich den Fehler, daß er zuviel beweisen will, indem er den erwähnten Grundsatz zu einem unbedingt gültigen Prinzip macht und unter allen Umständen verlangt, daß bei der Untersuchung des Kausalzusammenhanges der Dinge nur endliche Ursachen als solche zugelassen werden sollen. Will man ihm sachlich darin aber beistimmen, so

ist doch jedenfalls die Zulänglichkeit des Beweises zu bestreiten.

Die Selbständigkeit, die hiernach den einzelnen Dingen gewährt wird, ist jedoch nicht als eine absolute aufzufassen, wie wir aus dem zu dem Lehrsatz gehörenden Scholium von neuem ersehen. Das kausale Verhältnis Gottes zu den Dingen wird hier durch die Begriffe der nächsten und der entfernten Ursache beleuchtet. Gott ist die absolut nächste Ursache der unmittelbar von ihm hervorgebrachten Dinge; er ist dagegen, so sollte man erwarten, nur die entfernte Ursache der endlichen Dinge; anstatt aber in dieser Weise fortzufahren, sagt Spinoza vielmehr, daß Gott die entfernte Ursache der Einzeldinge überhaupt nicht im eigentlichen Sinne, sondern höchstens deshalb heißen kann, damit wir diese Dinge von den unmittelbar von ihm hervorgebrachten unterscheiden[1]). „Denn unter der entfernten Ursache verstehen wir die, die mit der Wirkung in keiner Weise verbunden ist. Aber alles, was ist, ist in Gott und hängt so von ihm ab, daß es ohne ihn weder sein noch gedacht werden kann.“ Das Wirken der einzelnen Dinge fällt also mit dem Wirken Gottes in ihnen zusammen, und es liegt an uns, ob wir eine Veränderung in der Natur auf die Wirksamkeit eines Einzeldinges oder auf die Wirksamkeit Gottes zurückführen wollen, insofern er sein Wesen in diesem Dinge zum Ausdruck bringt. Damit löst sich der Widerspruch auf, der zwischen dem Wortlaut von Lehrsatz 26 und Lehrsatz 28 allerdings besteht. Aber deswegen wird der sachliche Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Auffassungsweisen nicht beseitigt, der nun doch in bezug auf diesen Punkt durch das Spinozistische System

[1]) Auch die Begriffe causa proxima und c. remota hat Sp. nicht selbst gebildet, sondern aus den Quellen geschöpft, denen er (s. S. 126) die Begriffe c. immanens und c. transiens verdankte. (Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 323.) Der Unterschied zwischen den beiden Begriffen wird ebenfalls schon im kurzen Traktat (S. 36) auseinandergesetzt.

hindurchgeht. Einmal nämlich ist Gott alles in allem und haben die Einzeldinge nur als seine Modi Realität und Bestand; auf der anderen Seite aber nehmen sie eine viel größere Selbständigkeit in Anspruch und treten gewissermaßen als alleinige Realitäten in den Vordergrund des Systems, da Spinoza, wie wir noch zeigen werden, trotz aller gegenteiligen Versicherungen von Gott nichts Genaueres weiß und nur die Welt der Erfahrung wirklich kennt.

29. „In der Natur der Dinge gibt es keinen Zufall; vielmehr ist alles kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur dazu bestimmt, auf eine gewisse Weise zu existieren und zu wirken." Der Beweis ergibt sich wesentlich daraus, daß Gott selbst notwendig existiert und alle Modi notwendige Folgen seiner Natur sind; stände das nun ganz fest, so könnte es freilich keinen Zufall geben; aber Spinoza hat weder dies, noch hat er unabhängig davon die unbedingte und ausnahmslose Gültigkeit des Kausalgesetzes bewiesen. Nun hängt aber die Frage nach der Möglichkeit des Zufalls gerade von der anderen Frage ab, ob alle Veränderungen in der Welt kausal bedingt oder auch ursachlose Veränderungen denkbar sind; denn letztere würden eben zufällige Ereignisse sein. Einen wirklichen Beweis gegen die Möglichkeit des Zufalls hat Spinoza daher nicht geliefert.

Im Scholium werden die Ausdrücke „Wirkende" und „Gewirkte Natur" erklärt. Unter der Natura Naturans versteht Spinoza „das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. h. Gott, insofern er als freie Ursache betrachtet wird". Natura Naturata dagegen ist „alles das, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden seiner Attribute folgt, d. h. alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können". Die Natura Naturans und Naturata verhalten sich also zueinander wie die hervor-

bringende Substanz und die Summe der hervorgebrachten Modi, insofern sie auf die Substanz als ihre Ursache bezogen werden [1]).

30. „Der Intellekt, sei er als aktueller endlich oder unendlich, muß die Attribute Gottes und die Affektionen Gottes begreifen und nichts anderes." Der Grund hierfür ist einfach: Die wahre Idee muß (Ax. 6) mit ihrem Objekt übereinstimmen; in der Natur existiert aber nichts anderes als die mit ihren Attributen zusammenfallende göttliche Substanz und die Summe ihrer Affektionen; also ist auch kein anderer Gegenstand vorhanden, auf den die Erkenntnis sich richten könnte. Natürlich ist auch dieser Beweis nicht stichhaltig, da die Voraussetzung nicht feststeht, daß nur Gott und die Affektionen seiner Attribute existieren; lassen wir uns aber auch die Voraussetzung gefallen, so trifft doch der Satz selbst noch nicht genau zu, da er einen zu einseitigen Begriff vom Wesen der Erkenntnis aufstellt. Was wird z. B. aus wissenschaftlichen Hypothesen, die sich nachträglich als falsch herausstellen, trotzdem aber zur Förderung unserer Erkenntnis außerordentlich viel beigetragen haben können? Sie beziehen sich weder auf göttliche Attribute noch göttliche Affektionen, und stimmen als falsche Annahmen keineswegs mit einem Objekt überein. Was soll die Kritik solcher Hypothesen, was die Widerlegung des Irrtums bedeuten? Freilich ist auch der Irrtum, als Prozeß im Denken betrachtet, für Spinoza eine Affektion der göttlichen Substanz; freilich setzt auch die Widerlegung des Irrtums zunächst dessen Erkenntnis, also eine Übereinstim-

[1]) Die Ausdrücke Natura Naturans und N. naturata stammen nicht von Spinoza selbst, auch nicht von Giordano Bruno, sondern aus der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, in der sie schon seit der Mitte des 13. Jahrh. in Aufnahme gekommen sind. (Vgl. Siebeck, Über die Entstehung der Termini nat. naturans u. n. naturata, Archiv für Gesch. d. Phil. Bd. III, H. 3, S. 370 ff.) Spinoza hat natürlich den Sinn dieser Ausdrücke in seiner Weise bestimmt.

mung der Vorstellung mit ihrem Objekt voraus; aber zugleich hebt sie diese Übereinstimmung wieder auf, ohne daß sie an deren Stelle die Übereinstimmung der Vorstellung mit der wirklichen Beschaffenheit der Sache zu setzen brauchte. Was sollen wir ferner von der Gesamtheit der sinnlichen Wahrnehmungen sagen, die uns ganz gewiß keine Vorstellung von dem eigentlichen Wesen der Dinge verschaffen und doch die Grundlage aller unserer Erkenntnis von der Außenwelt bilden? Wie will uns Spinoza das Wesen der Arithmetik verständlich machen, da die Zahlen doch nur als Begriffe in der Sphäre des subjektiven Denkens existieren? Kurz und gut, der Satz läßt sich in seiner allgemeinen und unbedingten Form nicht halten und kann selbst von den ihm zugrunde liegenden Voraussetzungen aus nur mit erheblichen Einschränkungen zugegeben werden. Einige weitere Bemerkungen, zu denen er noch Anlaß gibt, fügen wir aus einem sogleich ersichtlichen Grunde der Besprechung des folgenden Lehrsatzes ein (31):

„Der aktuelle, in Tätigkeit begriffene Intellekt (intellectus actu), mag er endlich oder unendlich sein, muß wie der Wille, die Begierde, die Liebe usw. zur gewirkten und nicht zur wirkenden Natur gerechnet werden." Daß Spinoza hier, wie beim vorigen Lehrsatz, vom aktuellen, tätigen Intellekt redet, geschieht, wie er im Scholium ausführt, nicht etwa deshalb, weil er auch einen bloß potentiellen Intellekt (intellectus potentia) für möglich hielte[1]); vielmehr will er zur Vermeidung von Unklarheit nur von ganz genau bekannten Dingen und daher in unserem Fall von der intellectio, der Tätigkeit des Erkennens, sprechen, die uns völlig vertraut ist. Dieser tätige Intellekt gehört nun in seiner endlichen wie seiner unendlichen Form zur

[1]) Der Gegensatz zwischen dem, was der bloßen Möglichkeit nach (potentia) und dem, was im Zustande der Aktualität (actu), der eigentlichen Wirklichkeit existiert, stammt in der lateinischen Form bekanntlich aus der mittelalterlichen Philosophie und entspricht dem aristotelischen Unterschied von *δύναμις* und *ἐνέργεια*.

Natura Naturata und nicht zur Natura Naturans, weil Spinoza unter dem Intellekt nicht das absolute Denken, sondern nur einen bestimmten Modus des Denkens versteht, der von anderen, wie Begierde, Liebe usw., verschieden ist und daher durch das absolute Denken begriffen werden muß. Wer aber wird so unkritisch sein, auf einen solchen Beweis hin den Lehrsatz anzunehmen! Ein endlicher Intellekt muß freilich zu der Natura Naturata gehören; das ist so selbstverständlich, daß es weder bewiesen noch auch nur besonders ausgesprochen zu werden braucht. Es kommt also alles auf den unendlichen Intellekt an. Aber mit diesem Begriff geraten wir in die größten Schwierigkeiten. Wir haben schon früher (S. 125) gesehen, daß Spinoza ihn ganz plötzlich und ohne alle Erläuterung einführt (Lehrs. 16). Auch jetzt hält er es nicht für nötig, das Dunkel aufzuklären, welches über ihm liegt. Weder Lehrsatz 30 noch 31 gibt uns den Aufschluß, den wir unbedingt verlangen müssen. Denn wenn der Beweis von 31 den Intellekt von dem absoluten Denken unterscheidet und ihn auch in seiner unendlichen Form als Modus betrachtet, so ist das eine Aufklärung, die in Wirklichkeit nichts oder doch nur wenig erklärt und in gewisser Hinsicht das Dunkel, in dem wir uns befinden, eher vermehrt als vermindert. Denn nunmehr werden wir erst recht fragen, was denn der unendliche Intellekt sein soll, wenn er mit dem absoluten, unendlichen Denken nicht zusammenfällt. Es läge doch offenbar sehr nahe, beides zu identifizieren, da sich die Tätigkeit des Intellekts vor allem im Denken äußert. Aber Spinoza erklärt uns im Beweis, daß der Intellekt von anderen Erscheinungen des Seelenlebens, wie Begierde und Liebe, unterschieden, jedoch ebenso wie diese durch das absolute Denken begriffen werden muß. Das absolute Denken ist also der gemeinsame Grund der seelischen Erscheinungen überhaupt und daher ein umfassenderer Begriff als der unendliche Intellekt. Wenn nun dadurch der Unterschied zwischen beiden Begriffen auch

einigermaßen deutlich wird, so bleiben wir doch nach wie vor in Ungewißheit über das eigentliche Wesen eines unendlichen Intellekts. Wie weit sich der Begriff durch andere Stellen etwa noch aufklärt, werden wir später sehen.

Ähnliche Schwierigkeiten begegnen uns auch bei dem nächsten (32.) Lehrsatz, der folgendermaßen lautet: „Der Wille kann nicht eine freie, sondern nur eine notwendige Ursache heißen". Beweis: Der Wille ist, wie der Intellekt, bloßer Modus, einerlei ob er endlich ist oder als unendlich angenommen wird; folglich kann er auch immer nur durch irgendwelche Ursache zum Wirken bestimmt werden, ist also (Def. 7) nicht frei. Wir haben aber schon früher (S. 97) bemerkt, daß das Problem der Willensfreiheit nicht mit Hilfe der eben erwähnten Definition gelöst werden kann; wir mußten weiterhin feststellen, daß Spinoza einen Beweis für die Notwendigkeit, zu jeder Veränderung eine Ursache anzunehmen, nicht geliefert hat. Also leuchtet auch ein, daß die gegenwärtige Behauptung nicht begründet ist. Dazu aber kommt noch die weitere Schwierigkeit, daß der Beweis den Begriff eines unendlichen Willens einführt, der zu ganz den gleichen Bedenken Anlaß gibt wie der Begriff des unendlichen Intellekts. In den beiden Korollarien, die er noch hinzufügt, wendet sich Spinoza auf Grund des Lehrsatzes gegen die Annahme, daß Gott vermöge einer Freiheit des Willens handele; doch gehen wir darauf erst im sachlichen Teile unserer Kritik näher ein.

Im engsten Zusammenhange mit dem Inhalt dieser Korollarien steht die folgende Proposition (33), in der uns gesagt wird, daß die Dinge von Gott auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung hätten hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht worden sind. Denn da die Dinge mit Notwendigkeit aus der göttlichen Natur entsprungen sind, so würde die Annahme, daß sie hätten anders sein können, auch die Möglichkeit einer andersartigen Beschaffenheit der göttlichen Natur einschließen; dann aber müßte diese Natur (Lehrs. 11) auch existieren,

und folglich würde es zwei oder mehrere Götter geben, was wegen der Einzigkeit Gottes (Kor. 1, L. 14) absurd ist. Dieser Beweis würde richtig sein, wenn seine Voraussetzungen alle zuträfen; das aber ist keineswegs der Fall. Dennoch ist die Richtigkeit des Satzes selbst in einem bestimmten Sinne auch nach unserem Dafürhalten nicht zu bestreiten. Wenn nämlich das Kausalitätsgesetz unbedingte Gültigkeit besitzt, so kann niemals in der Welt etwas in anderer Weise geschehen, als es tatsächlich geschieht; das gilt dann aber ebenso für die Wirkungen, die Gott, als für die, die die Einzeldinge ausüben. Nur folgt hieraus keineswegs der Gedanke, den Spinoza im zweiten Scholium entwickelt, und den er wohl schon im Lehrsatze selbst mit zum Ausdruck bringen will, daß Gott nicht nach Zwecken, nicht sub ratione boni handelt. Dieser Gedanke steht vielmehr mit dem Lehrsatze in gar keiner inneren Verbindung, wie unsere sachliche Kritik der Spinozistischen Gotteslehre zeigen wird.

Das erste Scholium, in welchem die Begriffe des Zufälligen, Notwendigen und Unmöglichen bestimmt werden, bietet uns keine Veranlassung zu besonderen Auseinandersetzungen dar. Ebenso haben wir nicht nötig, auf die noch übrigen drei letzten Lehrsätze ausführlicher einzugehen. Zunächst (34) wird behauptet, daß Gottes Macht mit seinem Wesen identisch ist, was daraus folgt, daß er kraft seines Wesens Ursache seiner selbst und aller Dinge ist. Daraus ergibt sich weiter (35), daß alles das notwendig ist, was wir als in Gottes Macht liegend begreifen. Endlich heißt es in Lehrsatz 36: „Es existiert nichts, aus dessen Natur nicht irgendeine Wirkung folgt.“ Da nämlich alles, was existiert, Gottes Wesen und somit seine Macht, die die Ursache aller Dinge ist, auf bestimmte Weise zum Ausdruck bringt, so muß nach Lehrsatz 16 aus jedem Ding irgendeine Wirkung folgen. Wir haben jedoch gesehen, daß Lehrsatz 16 die größten Bedenken erweckt und werden daher auch den jetzigen Satz nicht als bewiesen ansehen.

Damit ist unsere formelle Kritik des ersten Teiles beendigt; denn der ausführliche Anhang, welcher an sich die höchste Wichtigkeit besitzt, gehört vor das Forum der sachlichen Beurteilung des Systems.

Drittes Kapitel.

Die geometrische Beweisführung in den übrigen Teilen der Ethik.

Die formelle Kritik, die wir an der Spinozistischen Philosophie üben, würde einen viel zu großen Umfang annehmen, wenn wir sie in der bisherigen Weise fortsetzen und auf den gesamten Inhalt der Ethik ausdehnen wollten; eine so eingehende Prüfung alles Folgenden wird für unsere Zwecke aber auch nicht notwendig sein, obwohl sie an und für sich eine interessante wissenschaftliche Aufgabe wäre. Nach dem ganzen Charakter der eigentümlichen Darstellung, die Spinoza von seinen Lehren gibt, werden wir kaum fehlgehen, wenn wir aus den bisher gewonnenen Ergebnissen den Analogieschluß ziehen, daß die Beweisführung der Ethik wahrscheinlich auch weiterhin sehr viel zu wünschen übriglassen wird. Um jedoch der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, wirklich gerecht zu werden, dürfen wir die formelle Kritik nicht auf die Methode im ganzen und die Beweisführung des ersten Teiles beschränken; es würde dies um so weniger angebracht sein, als man bisher bei der formellen Beurteilung des Spinozistischen Systems die übrigen Teile der Ethik nur in sehr geringem Maße in Betracht gezogen hat. Dennoch dürfte es auch für den Zweck einer eingehenden Kritik genügen, wenn von den weiteren Darlegungen des Spinoza nur ein verhältnismäßig kleiner Teil berücksichtigt wird; ohnehin wird das sehr

negative Ergebnis unserer sachlichen Kritik zugleich die Wirkung haben, einen indirekten Beweis für die Unhaltbarkeit der Ethik in formeller Hinsicht zu liefern.

Indem Spinoza in seinen Untersuchungen fortfährt, schickt er sich nunmehr an, die notwendigen Folgen aus dem Wesen Gottes zu entwickeln, soweit diese geeignet sind, uns zur Erkenntnis des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit zu führen. Der zweite Teil hat es im besonderen mit der Natur und dem Ursprung des Geistes (mentis) zu tun. Er wird eröffnet durch sieben Definitionen, von denen nur die erste für einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen mag. Sie dient dazu, den Begriff des Körpers festzustellen, den Spinoza für einen Modus erklärt, „der das Wesen Gottes, insofern er als ein ausgedehntes Ding (res) betrachtet wird, auf eine ganz bestimmte Weise zum Ausdruck bringt". Dieser Satz kann aber unmöglich als eine Definition im eigentlichen Sinne des Wortes gelten, da er vielmehr eine Aussage über das metaphysische Wesen des Körpers enthält, die jedenfalls weit davon entfernt ist, eine selbstverständliche Wahrheit zu sein und sicher zu den allergrößten Bedenken Anlaß gibt; wollte man sich aber den Satz auf Grund früherer Ausführungen (I, 25, Kor., u. 15, Schol.) auch einmal gefallen lassen, so würde es doch dabei bleiben, daß er als eine metaphysische Behauptung nicht in der Form einer Definition eingeführt werden darf; soll eine Definition des Wortes Körper gegeben werden, so stehen für diesen Zweck eine Reihe anderer Sätze zu Gebote, die die Bedeutung des Ausdruckes sehr viel besser erläutern, als die zweifelhafte Erklärung des Spinoza es vermag.

Diese Definition entspricht also keineswegs dem wahren Geiste der geometrischen Methode; noch viel weniger aber tun das die Axiome, die den Definitionen folgen. Zwar mag der erste Satz allenfalls noch als Axiom passieren, obwohl er uns höchst überflüssigerweise darüber belehrt, daß

das Wesen des Menschen nicht die notwendige Existenz einschließt; mit seinen übrigen Axiomen aber fällt Spinoza gänzlich aus der Rolle. Denn anstatt allgemeine und notwendige Grundsätze anzuführen, stellt er rein tatsächliche Behauptungen als Axiome auf. Man prüfe selbst: „Der Mensch denkt. 3. Die Modi des Denkens, wie Liebe, Begierde oder die sonst noch als Affekt der Seele bezeichnet werden, gibt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Vorstellung von dem Gegenstande gibt, der geliebt wird, erstrebt wird usw. Aber die Vorstellung kann es geben, obwohl kein anderer Modus des Denkens gegeben ist. 4. Wir empfinden, daß ein gewisser Körper (corpus quoddam) auf vielfache Weise affiziert wird. 5. Wir empfinden und nehmen keine anderen Einzeldinge wahr, als Körper und Modi des Denkens."

Bei der Beurteilung dieser Sätze brauchen wir nicht genauer auf die Frage einzugehen, ob sie ihrem Sinne nach vollkommen deutlich, inhaltlich alle richtig und zugleich unmittelbar einleuchtend sind; ich würde bei dem vierten Satze die volle Deutlichkeit vermissen, die unmittelbare Gewißheit und sachliche Richtigkeit des dritten bestreiten und bei dem letzten wenigstens die unmittelbare Gewißheit zweifelhaft finden. Es wäre für mich daher schon aus diesen Gründen nicht möglich, die drei Sätze als Axiome anzuerkennen. Doch mag das auf sich beruhen. Wie aber kommt Spinoza dazu, Sätze als Axiome einzuführen, deren rein empirischer Charakter nicht einen Moment zweifelhaft sein kann? Wie kann er einen so starken Verstoß gegen seine methodologischen Prinzipien begehen, die doch einem solchen Verfahren durchaus widersprechen? Die Antwort auf diese Fragen liegt nun freilich auf der Hand. Weil er auf dem Wege der begrifflichen Deduktion in seinen Untersuchungen nicht weiterzukommen vermag, sieht er sich genötigt, die Hilfe der Erfahrung in Anspruch zu nehmen. Um aber den Schein der geometrischen Beweisführung aufrecht zu erhalten, trägt er kein Bedenken, Behauptungen

über Erfahrungstatsachen in willkürlichster Weise als angebliche Axiome aufzustellen.

Derselbe Fehler wiederholt sich nun noch an verschiedenen anderen Stellen der Ethik, die gleich hier Erwähnung finden mögen. Im zweiten Teile entwickelt Spinoza im Anschluß an das Scholium des 13. Lehrsatzes die Grundzüge einer Körperlehre, die mit folgenden zwei Axiomen beginnt: „Alle Körper sind entweder im Zustande der Bewegung oder der Ruhe.“ „Jeder Körper wird bald schneller, bald langsamer bewegt.“ Nach Aufstellung einiger Lehrsätze folgen dann drei weitere Axiome, die diesen Namen ebenfalls mit Unrecht tragen. Denn ohne Zweifel handelt es sich um eine Erfahrungstatsache, wenn Spinoza in dem ersten Axiom die Behauptung aufstellt, daß bei der Einwirkung eines Körpers auf den anderen der Effekt zugleich von beiden Körpern abhängt; nicht minder gründet sich auf die Erfahrung der zweite Satz, der uns über die Tatsache und das Gesetz der Reflexion aufklärt, die ein bewegter Körper durch einen ruhenden Körper erleidet, den er nicht zu bewegen vermag; das dritte Axiom endlich spricht von den verschiedenen Formen des Zusammenhanges zwischen den Teilen eines Körpers und sucht daraus den Unterschied zwischen harten, weichen und flüssigen Körpern zu erklären. —

Neben anderen Sätzen spielen in der Geometrie auch Postulate eine gewisse Rolle, die so heißen, da sie die Möglichkeit bestimmter Konstruktionen als Forderung aufstellen; um daher in der Nachahmung der geometrischen Methode nichts zu versäumen, hält es Spinoza für angemessen, in seine Darstellung auch Postulate mit aufzunehmen, obwohl schlechterdings nicht einzusehen ist, aus welchem sachlichen Grunde er die betreffenden Sätze mit diesem Namen bezeichnet. Denn wiederum sind es nur Erfahrungstatsachen, die er zunächst in den Postulaten des zweiten Teiles, am Schluß des Abschnittes über die Körperlehre zum Ausdruck bringt. Ich führe nur einige dieser

Postulate an und überlasse es dem Leser, in bezug auf die übrigen sich selbst von der Richtigkeit der gegebenen Charakteristik zu überzeugen: „Der menschliche Körper wird von sehr vielen Individuen (von verschiedener Natur) zusammengesetzt, von denen jedes einzelne sehr zusammengesetzt ist.“ „Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von denen er gewissermaßen ununterbrochen erneuert wird.“ „Wenn ein flüssiger Teil des menschlichen Körpers von einem äußeren Körper eine solche Einwirkung erfährt, daß er auf einen anderen weichen Teil oft einen Stoß hervorbringt, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm gleichsam gewisse Spuren des äußeren Körpers ein.“

Indem ich diese Sätze mitteile, will ich nicht im mindesten leugnen, daß in ihnen ein sachlich wertvoller Gehalt niedergelegt ist; nur mit Postulaten im geometrischen Sinne des Wortes haben sie durchaus nichts zu tun. Vielmehr stehen sie ganz auf einer Stufe mit den vorher erörterten Axiomen und hätten ebensogut mit diesem Namen bezeichnet werden können. Das geht auch ganz deutlich daraus hervor, daß Spinoza im Beginn des dritten Teiles, wo er statt der Axiome zwei Postulate aufstellt, beide Ausdrücke als gleichbedeutend behandelt, indem er das erste Postulat in einem Zusatze auch Axiom nennt. Es ist also im Grunde ganz überflüssig, daß er an diesen beiden Stellen, die übrigens die einzigen in ihrer Art sind, von Postulaten redet; wenn er es dennoch getan hat, so mag vielleicht auch die Erwägung maßgebend gewesen sein, daß die Zahl der Axiome zu groß geworden wäre, falls er sie noch um die Postulate vermehrt hätte. Denn ohnehin wird der denkende Leser der Ethik die Zahl von zwanzig Axiomen, die sich im ganzen finden, vielleicht für etwas sehr hoch und die Übereinstimmung einer so großen Menge solcher Sätze mit dem Wesen der geometrischen Methode für recht fraglich halten.

Wie die Postulate des zweiten, so betreffen auch die

des dritten Teiles wiederum bloße Erfahrungstatsachen und können daher unmöglich die Stelle von Axiomen vertreten. Dagegen wäre es eher möglich, die drei Sätze als Axiome gelten zu lassen, die Spinoza in den beiden letzten Teilen unter diesem Titel anführt, obwohl auch gegen sie Bedenken bestehen. Doch gehe ich auf den Inhalt aller dieser Sätze nicht näher ein und überlasse es auch hier dem Leser, mein Urteil mit den Behauptungen des Spinoza selbst zu vergleichen. Das, worauf es mir mit den letzten Ausführungen hauptsächlich ankam, steht jedenfalls vollkommen fest: Indem Spinoza in der Form von Axiomen und Postulaten einfache Erfahrungstatsachen in den Zusammenhang seiner Gedankenentwicklung aufnimmt, begeht er eine Erschleichung, die einem völligen Verzicht auf die konsequente Durchführung seiner deduktiven und geometrischen Methode gleichkommt.

In einem entschiedenen Widerspruch zu den methodologischen Prinzipien des Systems steht auch die Tatsache, daß sich in der Ethik eine große Menge von Ausführungen finden, die nicht die geometrische Form an sich tragen. Allein die Scholien beanspruchen in der von mir benutzten Ausgabe etwa 63 bis 64 Seiten von einem Text, der im ganzen 230 Seiten umfaßt. Von der geometrischen Methode als solcher sind aber außer den Scholien auch die Vorreden, die sich bei der Mehrzahl der Teile finden, und ebenso die abschließenden Ausführungen des ersten, dritten und vierten Teiles unabhängig[1]). Auf diese Darlegungen entfallen weiter mindestens 33 Seiten. Daher erhalten wir im ganzen etwa 97 von 230 Seiten, in denen Spinoza sich von dem Zwang der geometrischen Beweisführung frei gemacht hat[2]).

[1]) Beim zweiten und letzten Teil sind solche Ausführungen in der Form eines Scholiums hinzugefügt.

[2]) Diese 97 Seiten verteilen sich auf die einzelnen Bücher so, daß sich für das Verhältnis der nicht an die geometrische Form gebundenen zu den geometrisch gestalteten Abschnitten in den ver-

Diese Sachlage gestaltet sich aber dadurch noch anders, daß auf einer Seite, die Ausführungen in geometrischer Form enthält, erheblich weniger steht als auf den Seiten, die einen fortlaufenden Text in der gewöhnlichen Darstellung bieten. Ziehen wir auch diesen Umstand noch in Betracht, so werden wir sagen dürfen, daß die geometrische Beweisführung im eigentlichen Sinne des Wortes nicht sehr viel mehr als die Hälfte der Ethik umfaßt[1]). Das heißt aber gar nichts anderes, als daß wir nunmehr auch ziffernmäßig festgestellt haben, daß es dem Spinoza in keiner Weise gelungen ist, seine geometrische Methode wirklich durchzuführen; und dieser Beweis erfährt dadurch noch eine wesentliche Verstärkung, daß es zum großen Teil sehr wichtige Probleme sind, die in den von der geometrischen Form nicht beengten Abschnitten behandelt werden.

Nach diesen Darlegungen kehren wir wieder zu dem Anfang des zweiten Teiles zurück, wo Spinoza als ersten Lehrsatz die Behauptung aufstellt: „Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Wesen." Der Beweis geht davon aus, daß die einzelnen Gedanken[2]) „Modi sind, die die Natur Gottes (nach dem Kor. von I, 25) auf ganz bestimmte Weise ausdrücken. Infolgedessen kommt (nach der Definition des Modus im ersten Teile) Gott ein

---

schiedenen Teilen folgende Seitenzahlen ergeben: 17½ : 17½, 16 : 30, 30 : 31, 23½ : 36½, 10 : 18. Ich füge noch hinzu, daß einige kürzere Scholien allerdings mit in den Zusammenhang der geometrischen Beweisführung gehören und nicht zu den Ausführungen von freierem Charakter gerechnet werden können. Das macht aber für die gewonnenen Zahlenresultate wenig aus.

[1]) Darauf hat auch schon Paul-Louis Couchoud, Benoit de Spinoza, 1902, S. 159 hingewiesen.

[2]) Spinoza sagt singulares cogitationes. Um diesen Ausdruck richtig zu verstehen, muß man wissen, daß Spinoza nach dem Vorbild des Cartesius die Worte cogitare und cogitatio in einem ganz allgemeinen Sinne gebraucht, wonach sie alle psychischen Vorgänge und Zustände überhaupt und nicht bloß das Denken im besonderen bezeichnen.

Attribut zu, dessen Begriff alle einzelnen Gedanken einschließen und durch das sie selbst begriffen werden. Also ist das Denken eines von den unendlichen Attributen Gottes, das Gottes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, oder Gott ist ein denkendes Wesen“ [1]).

Ebenso ist nun auch die Ausdehnung ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen. Dies ist der Inhalt des zweiten Lehrsatzes, dessen Beweis ebenso wie der vorige verlaufen würde und daher von Spinoza nicht erst ausgeführt zu werden braucht.

Damit sind wir zu der wichtigen Lehre von den beiden Attributen gelangt, die uns unter den unzähligen Attributen Gottes allein erkennbar sind. Eine ausführliche Untersuchung, wie man sie vernünftigerweise erwarten sollte, hat Spinoza nicht nötig, um die beiden Sätze zu gewinnen; für ihn ist es die einfachste Sache von der Welt, aus einigen früheren Behauptungen den Schluß zu ziehen, daß Denken und Ausdehnung zu den göttlichen Attributen gehören müssen. Zwar aus dem Begriff Gottes, wie er es eigentlich sollte, leitet Spinoza seine Sätze nicht ab; vielmehr stützt er sich, wie wir schon früher hervorhoben (S. 81), auch an dieser entscheidenden Stelle ganz auf die Erfahrung, indem er von der Tatsache ausgeht, daß uns psychische Vorgänge und körperliche Dinge empirisch gegeben sind. Wenn wir ihm aber diese Berufung auf die Erfahrung auch einmal gestatten wollten, so würde doch deshalb seine Beweisführung noch lange nicht zutreffen. Denn es folgt keineswegs, daß es in Gott die Attribute des Denkens und der Ausdehnung geben muß, weil in der Welt unserer Erfahrung denkende und ausgedehnte Wesen vorhanden sind. Zwar hat Spinoza früher den Satz aufgestellt, auf den er sich jetzt bezieht, daß die Einzeldinge Gottes Attribute in bestimmter Weise zum Ausdruck bringen; aber dieser Satz

[1]) In einem kurzen Scholium fügt Spinoza noch einen zweiten Beweis von ontologischem Charakter hinzu, den wir übergehen.

steht keineswegs in dem Sinne fest, in dem er gelten müßte, um die ihm jetzt auferlegte Beweislast tragen zu können. An früherer Stelle erscheint er als Korollarium zu dem anderen Satze (I, 25), daß Gott die wirkende Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge ist; für seine Begründung wird auf die Definition des Modus und den Lehrsatz 15 verwiesen, wonach alles, was ist, in Gott ist und ohne Gott nichts sein und gedacht werden kann. Aus alledem läßt sich aber nur schließen, daß wir die Einzeldinge auf Gott als ihre immanente Ursache beziehen müssen, wenn wir sie ihrem Dasein und Wesen nach wirklich begreifen wollen; diese Beziehung ist jedoch sehr wohl möglich, auch ohne daß es in Gott Attribute gibt, die ihrem Wesen nach mit den Einzeldingen gleichartig sind. Will Spinoza hiergegen sagen, daß die qualitative Übereinstimmung zwischen Modus und Attribut bereits aus der Definition des Modus hervorgehe, so wäre von neuem daran zu erinnern, daß eine Definition als solche niemals imstande ist, uns aus eigenem Vermögen einen Aufschluß über das reale Wesen der Dinge zu geben. Mag Spinoza immerhin unter einem Modus eine Affektion eines göttlichen Attributes verstehen, in der die Beschaffenheit dieses Attributes selbst zum Ausdruck kommt, so ist doch damit für die Lösung des uns jetzt beschäftigenden Problems nicht das mindeste gewonnen; es fragt sich dann eben, ob es überhaupt solche Modi gibt, und ob im besonderen die uns empirisch bekannten Einzeldinge als Modi in diesem Sinne anzusehen sind.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die Begründung der beiden ersten Lehrsätze des zweiten Teiles als durchaus unzulänglich bezeichnet werden muß; ganz andere und viel eingehendere Untersuchungen, als Spinoza anstellt, gehören dazu, um über das Wesen und die Eigenschaften Gottes etwas auszumachen. An diesem Urteil wird auch dadurch nichts geändert, daß Spinoza sich schon früher bemüht hat, die unendliche Ausdehnung als gött-

liches Attribut hinzustellen. Denn was er hierüber im ersten Teile sagt (15, Schol.), ist, wie wir später noch sehen werden, in keiner Weise geeignet, uns diese Lehre annehmbar zu machen. Zu den Mängeln in der Begründung kommen nun aber noch die großen sachlichen Schwierigkeiten hinzu, die Spinozas Lehre von den beiden göttlichen Attributen entgegenstehen. Zwar ist es jetzt noch nicht unsere Aufgabe, in eine genauere Untersuchung hierüber einzutreten; aber soviel darf doch in aller Kürze bemerkt werden, daß die Ausdehnung unter den Eigenschaften Gottes eine höchst sonderbare Rolle spielt, während der Begriff des unendlichen Denkens an entschiedener Unklarheit leidet.

In dieser letzteren Beziehung ist es um das Attribut des unendlichen Denkens sehr viel schlechter als um das der unendlichen Ausdehnung bestellt. Denn die Ausdehnung als solche ist uns ja in der Erfahrung, wenn auch nicht als unendliche Größe gegeben; einiges Nachdenken aber belehrt uns, daß sie sich in das Grenzenlose erstreckt. Ganz anders aber steht es mit dem Begriffe des unendlichen Denkens, der von Spinoza durchaus nur erschlossen wird[1]); denn in der Erfahrung haben wir es nur mit einzelnen, voneinander getrennten denkenden Wesen zu tun, die keineswegs wie die Teile des Raumes eine in sich zusammenhängende Größe bilden, die sich über alle Grenzen hinaus in das Unendliche erweiterte. Daher bedarf denn auch der Begriff des unendlichen Denkens erst einer genaueren Erläuterung, und zwar um so mehr, als ja Spinoza der Gottheit Intellekt und Wille abspricht; denn der unendliche Intellekt, von dem er so viel redet, soll nicht eine

[1]) In dieser Hinsicht ist eine Bemerkung von großem Interesse, die sich im kurzen Traktat findet (1. T., 2. Kap., S. 19, Anm.); Spinoza sagt da, daß wir a posteriori, aus den Modis, nur die Ausdehnung und nicht das Denken als göttliches Attribut beweisen können, weil nämlich die Modi der Ausdehnung notwendig die ausgedehnte Substanz zu ihrem Subjekte haben müssen; für die Modi des Denkens erkennt er also eine gleiche Notwendigkeit noch nicht an.

Eigenschaft Gottes bezeichnen, sondern zur Natura Naturata gehören. Was aber ist dann das unendliche Denken? Welche Merkmale sollen diesem Attribute Gottes zukommen, nachdem wir die Bedeutung, die wir normalerweise mit dem Ausdrucke denken zu verbinden pflegen, gerade ausgelöscht und vernichtet haben? Es ist ganz klar, hier liegen in der Tat Schwierigkeiten und Dunkelheiten der bedenklichsten Art vor, die jedem kritischen Leser sofort auffallen müssen. Es wäre durchaus die Pflicht des Spinoza gewesen, ehe er weiterging, den Begriff des unendlichen Denkens vollkommen deutlich zu machen; statt dessen setzt er seine Untersuchungen fort, ohne sich auf genauere Erläuterungen einzulassen, als ob alles in der schönsten Ordnung wäre.

Nun hat er freilich schon im ersten Teile an einigen Stellen von dem unendlichen und absoluten Denken als einem göttlichen Attribute gesprochen (I, 21, 31, 32, in den Beweisen); aber einmal führt er dort den Begriff nur nebenbei und keineswegs um seiner selbst willen ein; zweitens unterläßt er es ganz, uns irgendeinen Aufschluß darüber zu geben, wie er überhaupt zu diesem Begriffe kommt, den er vielmehr als eine sich von selbst verstehende Eigenschaft Gottes behandelt. (Vgl. oben S. 130/1.) Insofern also nützen uns diese Stellen nichts, um die Schwierigkeiten zu beseitigen, denen wir jetzt begegnet sind. Eine gewisse Aufklärung aber bietet uns, im Zusammenhang mit anderen Äußerungen, der Beweis von Lehrsatz 31, aus dem mindestens so viel hervorgeht, daß Spinoza unter dem absoluten Denken ein göttliches Attribut versteht, das den gemeinsamen substantiellen Träger alles empirisch gegebenen Seelenlebens bildet (vgl. S. 142); indem es jedoch zugleich von allen uns bekannten seelischen Erscheinungen wie Intellekt, Wille usw. unterschieden wird, verliert es im Grunde genommen alle Ähnlichkeit mit dem, was wir denken nennen, und wird zu einem Begriff, der seinem wesentlichen Inhalt nach für uns nicht viel mehr als ein bloßes X bedeutet.

Es bleibt also dabei, daß über dem Attribut des unendlichen Denkens vorläufig ein ziemlich dichtes Dunkel liegt, dessen Aufhellung wir höchstens von späteren Untersuchungen erwarten können. Leider werden wir uns aber davon überzeugen müssen, daß die Hoffnung auf eine völlige Beseitigung dieses Dunkels vergeblich ist. Wenn wir aber weiterhin auch einen durchaus befriedigenden Aufschluß über den Begriff des unendlichen Denkens erhielten, so würde doch der Vorwurf mangelnder Klarheit, den wir an dieser Stelle gegen Spinoza erheben, keineswegs entkräftet, sondern höchstens gemildert werden; denn das Wesen der geometrischen Methode verlangt es durchaus, daß der Inhalt jedes Begriffs und die Bedeutung jedes Satzes genau festgestellt ist, ehe die Untersuchung ihren Fortgang nimmt.

Scheinbar freilich entspricht Spinoza dieser Forderung, indem er von jetzt an den Begriff Gottes und im besonderen den Begriff des göttlichen Denkens als eine ganz bekannte Größe behandelt. Daher scheut er sich auch gar nicht, aus dem letzteren alle möglichen Folgerungen abzuleiten, so wenig er auch dazu sachlich berechtigt ist. Gleich der dritte Lehrsatz stellt die bedeutsame Behauptung auf, daß sich in Gott notwendigerweise eine Idee sowohl seines Wesens, als auch alles dessen findet, was aus seinem Wesen notwendig folgt. Denn nach dem ersten Lehrsatz vermag Gott Unendliches auf unendliche Weise zu denken, oder, was nach I, 16 dasselbe sein soll, die Vorstellung seines Wesens und alles dessen zu bilden, was daraus folgt. Was nun aber in Gottes Vermögen ist, ist zugleich (nach I, 35) auch notwendig; also gibt es notwendig eine solche Idee und zwar (nach I, 15) nur in Gott.

Dieser Beweis ist nun schon deshalb nicht richtig, weil die Voraussetzung nicht bewiesen ist, daß zu den Attributen Gottes ein unendliches Denken gehört; wollten wir aber auch gegen das reale Vorhandensein eines unendlichen Denkens in Gott nichts einwenden, so würde es bei der

großen Unbestimmtheit des Begriffs doch immer noch zweifelhaft sein können, ob sich dieses Denken gerade in Ideen und zwar in einer unendlichen Menge von Ideen bekundet. Dazu kommt weiter, daß Spinoza die Frage ganz beiseite läßt, wie die jetzige Behauptung mit der Lehre übereinstimmt, daß Gott kein Intellekt zukommt. Diese Frage drängt sich uns um so mehr auf, als es Spinoza in dem zu dem Lehrsatze gehörigen Scholium als eine ganz selbstverständliche Annahme ansieht, daß Gott sich selbst erkennt. Gott aber eine Erkenntnis seiner selbst zuschreiben und ihm gleichzeitig den Intellekt absprechen, heißt, wenigstens im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, einen so groben Widerspruch begehen, daß man nur auf das äußerste erstaunt sein kann, beide Behauptungen nebeneinander in demselben Werke zu finden.

Es fragt sich daher, ob es nicht vielleicht möglich ist, diesen Widerspruch in gewisser Weise zu beseitigen. Daß er sich ganz und gar sollte wegschaffen lassen, wird wohl nicht anzunehmen sein, denn dem Wortlaute nach bleibt er auf alle Fälle bestehen, und auch in sachlicher Beziehung dürfte es kaum gelingen, die sich entgegenstehenden Behauptungen in völlig befriedigender Weise miteinander zu vereinigen. Wir müssen aber bedenken, daß der Ausdruck „Es gibt in Gott eine Vorstellung" im Systeme des Spinoza eine doppelte Bedeutung haben kann; einmal nämlich kann er in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Gott selbst und als solchem eine Vorstellung zuschreiben wollen; dann aber kann er auch besagen, daß, wie alle anderen Dinge, so auch die in der Welt vorhandenen Vorstellungen auf Gott als ihren substantiellen Träger bezogen werden müssen, ohne daß deshalb Gott selbst als ein vorstellendes und intelligentes Wesen anzusehen ist. Nehmen wir nun die erste Bedeutung des Satzes an, so sehe ich nicht ein, wie wir den Widerspruch vermeiden sollen, daß Gott zwar keine Intelligenz, aber doch Vorstellungen und eine Erkenntnis seines eigenen Wesens be-

sitzt; denn wenn man sagen wollte, daß Spinoza der Gottheit nur einen Intellekt nach menschlicher Art, aber nicht den Intellekt überhaupt abspricht, so steht das weder in der Ethik, noch läßt es sich in Einklang mit der Lehre bringen, daß Gott keine Absichten und Zwecke verfolgt.

Legen wir dagegen unseren Satz so aus, wie wir es an zweiter Stelle getan haben[1]), so steht er freilich zu der Behauptung, daß Gott keinen Intellekt besitzt, nicht mehr in Widerspruch. Dafür aber erheben sich andere Bedenken. Dann müssen wir Spinoza zunächst den Vorwurf machen, daß er sich einer ganz irreführenden Ausdrucksweise bedient, wenn er Gott ein unendliches Denken, Vorstellungen und Erkenntnis seiner selbst zuschreibt; denn jedermann versteht diese Ausdrücke in ihrer gewöhnlichen Bedeutung, so lange ihm nicht gesagt ist, daß sie in Wahrheit einen ganz anderen Sinn haben sollen; diese Erklärung fügt jedoch Spinoza seinen Behauptungen keineswegs hinzu. Ferner muß dann wiederum hervorgehoben werden, daß der dritte Lehrsatz seinem Inhalte nach ganz unbewiesen ist. Denn wenn Gott nicht selbst Vorstellungen hat, sondern nur der substantielle Träger aller in der Natur enthaltenen Vorstellungen ist, so mag man sich sein Wesen so unendlich denken, wie man will, so folgt doch keineswegs, daß es eine Erkenntnis dieses unendlichen Wesens und der Unendlichkeit aller daraus entspringenden Wirkungen geben müsse. Vorstellungen und Erkenntnis kommen nach dem Zeugnis der Erfahrung in der Wirklichkeit freilich vor; was aber Spinoza will und für seine weiteren Lehren bedarf, ist der Satz, daß es von allem Seienden auch eine Erkenntnis gibt; da er das nun empirisch nicht nachweisen oder auch nur wahrscheinlich machen kann, so beruft er sich auf das unendliche Denken, welches Gott angeblich zukommen soll. Das ist jedoch ein ganz unzulässiges Verfahren. Denn daß Gott

[1]) Die endgültige Entscheidung können wir erst im zweiten Teile (Kap. 1, I, b u. II, Anm. am Schluß) treffen.

überhaupt ein denkendes Wesen ist, wird nur aus der Erfahrung bewiesen, die uns das vereinzelte Vorkommen psychischer Erscheinungen zeigt; dann aber wird umgekehrt aus dem Wesen Gottes geschlossen, daß es von allem Seienden eine Erkenntnis gibt, weil Gott die Eigenschaft eines unendlichen Denkens besitzt. Gerade dieser Schluß ist jedoch durchaus nicht zwingend, da die Unendlichkeit des göttlichen Denkens in dem Sinne, wie sie hier angenommen wird, von Spinoza keineswegs bewiesen ist.

Wir mögen also die Sache betrachten, wie wir wollen, so kommen wir aus den Schwierigkeiten, die sich uns bei dem ersten und dritten Lehrsatz des zweiten Teiles entgegenstellen, nicht heraus. Nun sind aber gerade diese beiden Lehrsätze für den Fortschritt der Untersuchung von sehr großer Wichtigkeit. Denn ohne sie wäre Spinoza nicht imstande, seine Lehre vom Wesen des Geistes und den damit zusammenhängenden Gegenständen in der beabsichtigten Form zu entwickeln. Indem er sich nämlich jetzt der Erörterung dieser Probleme zuwendet, macht er den Versuch, die Tatsachen, um die es sich handelt, in deduktiver Weise aus dem Wesen Gottes abzuleiten. Anstatt den Inhalt der Erfahrung als unmittelbar gewiß zu betrachten, sieht er als das unmittelbar Gewisse vielmehr die Vorstellung von Gott und die Tatsachen gleichsam als zweifelhaft an, solange sie nicht aus Gott begriffen sind. Damit bleibt er nun freilich dem Geiste seiner Methode getreu, die ihn ja zwingt, die Welt aus Gott zu konstruieren; aber das natürliche Verhältnis der Dinge stellt er in einer Weise auf den Kopf, die für den Leser bisweilen geradezu unerträglich wird.

Nun soll damit freilich nicht behauptet werden, daß alle Untersuchungen Spinozas über das Wesen des Geistes und seiner Zustände den Stempel dieses Verfahrens an sich trügen; vielmehr gestehen wir gern zu, daß die gegebene Charakteristik nur auf einen Teil seiner Ausführungen in vollem Maße zutrifft; aber immerhin ist die Zahl der Sätze,

die auf so verkehrte Weise begründet werden, noch groß genug. Besonders sind die Erörterungen des zweiten Teiles durch den geschilderten Fehler entstellt. Um uns noch deutlicher zu erklären, so besteht das Verfahren des Spinoza darin, daß er das Vorkommen gewisser Vorstellungen und sonstiger Zustände in unserem Geiste einfach deshalb behauptet, weil diese Vorstellungen und Zustände in Gott enthalten sein sollen. Wir wissen ja, daß Gott in sich die Vorstellungen aller Dinge hat, die es überhaupt gibt; wir wissen auch, daß jeder Mensch ein Modus ist, der das Wesen Gottes in bestimmter Weise zum Ausdruck bringt; umgekehrt macht aber nach der Ansicht des Spinoza auch Gott das Wesen des Menschen wie jedes anderen Einzeldinges aus. Folglich ergibt sich, daß im einzelnen Menschen alle die Vorstellungen enthalten sein müssen, die in Gott enthalten sind, insofern er das Wesen dieses Menschen konstituiert. Ob die Erfahrung selbst mit dieser Auffassung übereinstimmt, kümmert Spinoza wenig; er vertraut auf seine theoretische Konstruktion und setzt mit ihrer Hilfe auf sehr einfache Weise einen bestimmten Inhalt unseres Seelenlebens fest.

Um die Richtigkeit dieser Schilderung zu beweisen, wollen wir einige besonders lehrreiche Beispiele anführen; zu deren besserem Verständnis wird es sich jedoch empfehlen, dem Leser vorher folgende Sätze des zweiten Teiles in Erinnerung zu bringen. Nach Feststellung der uns bereits bekannten Lehren ist die nächste wichtige Angelegenheit für Spinoza die, zu zeigen, daß zwischen der Welt der Dinge und der Welt der Vorstellungen ein durchgehender Parallelismus besteht, vermöge dessen die Ordnung der Vorstellungen genau der Ordnung der Dinge entspricht, ohne daß doch zwischen Dingen und Vorstellungen irgendein kausaler Einfluß stattfindet; denn aufeinander einzuwirken vermögen immer nur die Modi, die dem Bereiche des gleichen Attributs angehören, während zwischen den Modis verschiedener Attribute die Kausalität ausgeschlossen ist.

Der Parallelismus zwischen Dingen und Vorstellungen, der an sich ganz allgemeiner Natur ist, gilt nun im besonderen für das Verhältnis der materiellen und der geistigen Welt, die in der Weise aufeinander bezogen sind, daß jedem körperlichen Gegenstande eine Vorstellung entspricht, die diesen Gegenstand zu ihrem Objekte und Inhalt hat[1]). Nun ist der Körper ein Modus der Ausdehnung und die Vorstellung ein Modus des Denkens; Ausdehnung und Denken aber sind Attribute der gleichen Substanz, oder anders ausgedrückt, die ausgedehnte und die denkende Substanz sind ein und dieselbe Substanz, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribute begriffen wird. Folglich ist auch der Modus der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Modus ein und dasselbe Ding, nur auf zwei verschiedene Weisen (duobus modis) ausgedrückt. Dann sind jedoch auch Leib und Seele im Grunde genommen identisch; denn, wie Spinoza behauptet, ist die Seele gar nichts anderes als die Vorstellung des Körpers. Wie sich aber zu dem Leibe die Seele als dessen Vorstellung verhält, so verhält sich zu der Seele wieder eine Vorstellung der Seele, die mit ihr in derselben Weise wie mit dem Leibe die Seele verknüpft ist.

Nunmehr sind wir ungefähr in den Stand gesetzt, die vorhin in Aussicht gestellten Beispiele richtig aufzufassen. Ich führe zunächst den zwölften Lehrsatz mit seinem Beweise an; er lautet: „Was im Objekt der die menschliche Seele ausmachenden Vorstellung vor sich geht, muß von der menschlichen Seele wahrgenommen werden, oder davon wird in der menschlichen Seele notwendig eine Idee gegeben

[1]) Der Theorie nach besteht der Parallelismus zwischen den Modis des Denkens einerseits und den Modis aller übrigen Attribute andererseits; tatsächlich aber ist er auf die Modi des Denkens und der Ausdehnung beschränkt, da Spinoza nur diese Attribute wirklich kennt. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Spinozistischen Philosophie, daß in ihr, wenn man so sagen darf, Theorie und Praxis in mehr als einer Hinsicht durchaus nicht zusammenstimmen.

sein: Das heißt, wenn das Objekt der die menschliche Seele ausmachenden Idee der Körper ist, so wird nichts in diesem Körper vor sich gehen können, was von der Seele nicht wahrgenommen würde.“ Dieser Satz widerspricht nun offenbar aller Erfahrung; Spinoza aber vermag ihn trotzdem aus seinen Voraussetzungen zu beweisen. „Was nämlich,“ so führt er aus, „im Gegenstande irgend einer Vorstellung vor sich geht, davon gibt es notwendigerweise in Gott eine Erkenntnis, insofern er als Subjekt der Vorstellung dieses Gegenstandes betrachtet wird (quatenus eiusdem obiecti idea affectus consideratur), d. h. insofern er die Seele eines Dinges ausmacht (quatenus mentem alicuius rei constituit). Was also im Gegenstande der die menschliche Seele ausmachenden Idee vor sich geht, davon gibt es in Gott notwendigerweise eine Erkenntnis, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, d. h. dessen Erkenntnis wird notwendigerweise in der menschlichen Seele sein, oder die Seele nimmt dies wahr.“

Auch der folgende (13.) Lehrsatz mit der ersten Hälfte des zugehörigen Beweises verdient hier erwähnt zu werden. Er stellt die hypothetische Annahme, die im vorigen Satze eingeführt wurde, als gültige Wahrheit auf, indem er behauptet: „Das Objekt der die menschliche Seele ausmachenden Vorstellung ist der Körper oder ein bestimmter tatsächlich existierender Modus der Ausdehnung und nichts anderes.“ „Wenn nämlich der Körper nicht das Objekt der menschlichen Seele wäre, so würden die Vorstellungen der Affektionen des Körpers nicht in Gott sein, insofern er unsere Seele, sondern insofern er die Seele eines anderen Dinges ausmachte; d. h. die Vorstellungen der Affektionen des Körpers würden nicht in unserer Seele sein; nun aber haben wir (nach Ax. 4, T. II) die Vorstellungen der Affektionen des Körpers. Also ist das Objekt der die menschliche Seele ausmachenden Vorstellung der Körper.“ Ob dieser Beweis aus seinen Vordersätzen richtig abgeleitet ist oder nicht, soll hier von uns nicht untersucht werden; bei

einigem Nachdenken liegt seine Falschheit zwar auf der Hand, doch ist das eine Sache für sich. Worauf es für uns ankommt, ist nur die Methode des Beweisverfahrens, die offenbar den oben geschilderten Charakter deutlich an sich trägt. Denn ohne Zweifel läßt sich nur an der Hand der Erfahrung über den Inhalt unseres Vorstellens etwas Sicheres ausmachen; statt aber diesen Weg zu wählen, geht Spinoza auch hier auf das ihm angeblich genau bekannte Wesen Gottes zurück, um einen Satz zu erzwingen, der, wie wir später sehen werden, den wirklichen Tatsachen durchaus widerspricht.

Ganz besonders interessant für unsern Zweck ist der Beweis des 19. Lehrsatzes, an dem sich der Leser mit uns erbauen möge. Spinoza behauptet, daß „die menschliche Seele den menschlichen Körper nicht erkennt und von seiner Existenz nichts weiß, außer durch die Vorstellungen der Affektionen, von denen der Körper betroffen wird." Der Beweis verläuft in folgender Form: „Die menschliche Seele ist die Vorstellung oder Erkenntnis des menschlichen Körpers, die in Gott ist, insofern er als das Subjekt einer anderen Vorstellung eines einzelnen Dinges betrachtet wird [1]); oder, da der menschliche Körper (nach Post. 4) sehr vieler Körper bedarf, von denen er gewissermaßen ununterbrochen erneuert wird und die Ordnung und Verknüpfung der Vor-

[1]) Diese sonderbar klingende Behauptung gründet sich auf Lehrsatz 9, der besagt, daß „die Vorstellung eines einzelnen, wirklich existierenden Dinges Gott zur Ursache hat, nicht inwiefern er unendlich ist, sondern inwiefern er als Subjekt einer anderen Vorstellung eines einzelnen, wirklich existierenden Dinges betrachtet wird (quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur), deren Ursache Gott ebenfalls ist, insofern er Subjekt einer anderen, dritten Vorstellung ist, und so fort ins Unendliche". Dieser Lehrsatz aber erklärt sich wieder aus der Annahme des Spinoza, daß die Vorstellungen der Dinge nicht in den Dingen selbst, sondern nur in anderen Vorstellungen ihre Ursache haben können. Die ganze Behauptung nebst dem Beweis, den ich nicht erst anführe, vermehrt zugleich die obigen Beispiele um einen weiteren Fall.

stellungen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen, so wird diese Vorstellung in Gott sein, insofern er als Subjekt der Vorstellungen sehr vieler einzelner Dinge betrachtet wird. Gott hat daher die Vorstellung des menschlichen Körpers oder erkennt den menschlichen Körper, insofern er Subjekt sehr vieler anderer Vorstellungen ist, und nicht, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, das heißt[1]), die menschliche Seele erkennt den menschlichen Körper nicht. Aber die Vorstellungen der Affektionen des Körpers sind in Gott, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, oder [anders gesagt] die menschliche Seele nimmt dieselben Affektionen wahr (nach 12) und infolgedessen den menschlichen Körper selbst[2]) .... also nimmt nur insoweit die menschliche Seele den menschlichen Körper selbst wahr."

Ich führe ferner den 43. Lehrsatz an, in dem ein Gedanke ausgesprochen ist, der sich in den Schriften Spinozas öfter findet und eine seiner grundlegenden Überzeugungen bildet. Der Satz betrifft die Frage (die als solche natürlich nicht formuliert wird), wie wir der Wahrheit einer Erkenntnis gewiß werden können und gibt die Antwort: „Wer eine wahre Vorstellung hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Vorstellung hat und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln." Dieser einfache und schöne Gedanke hätte eines Beweises kaum bedurft, da er durch sich selbst einleuchtet, soweit er überhaupt Gültigkeit in Anspruch nehmen kann; sollte dennoch eine gewisse Begründung ge-

[1]) Nach dem Korollarium des 11. Lehrsatzes, in dem behauptet wird, daß es ganz dasselbe bedeutet, wenn wir sagen, die menschliche Seele nimmt dies oder jenes wahr, wie wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Vorstellung, insofern er durch das Wesen der menschlichen Seele erklärt wird oder das Wesen der menschlichen Seele ausmacht.

[2]) Nach Lehrsatz 16, wo es heißt, daß die Vorstellungen der Affektionen unseres Körpers das Wesen des letzteren wie auch des affizierenden Körpers mit einschließen.

geben werden, so würde es nahe gelegen haben, den Leser auf seine eigene Erfahrung und auf bestimmte Beispiele hinzuweisen. Damit aber ist Spinoza nicht gedient; er stellt den Satz als eine ganz allgemeine Wahrheit hin, was er ohne Zweifel nicht ist, und sucht nun einen strengen Beweis zu geben, bei dem wieder das Bekannte durch das Unbekannte erklärt wird. Hören wir seine eigenen Worte: „Eine wahre Vorstellung in uns ist die, die in Gott adäquat ist, insofern er durch das Wesen der menschlichen Seele erklärt wird (nach dem Kor. von 11). Setzen wir daher, daß es in Gott, insofern er durch das Wesen der menschlichen Seele erklärt wird, die adäquate Vorstellung A gibt. Von dieser Vorstellung muß es in Gott notwendigerweise ebenfalls eine Vorstellung geben, die auf Gott in derselben Weise bezogen wird, wie die Vorstellung A (nach Lehrs. 20, der ganz allgemein behauptet, daß es in Gott eine Vorstellung der menschlichen Seele, d. h. eine Vorstellung der Vorstellung des menschlichen Körpers geben muß, die auf Gott in derselben Weise bezogen wird, wie die Vorstellung des menschlichen Körpers). Aber von der Vorstellung A wird vorausgesetzt, daß sie sich auf Gott bezieht, insofern er durch das Wesen der menschlichen Seele erklärt wird; also muß auch die Vorstellung der Vorstellung A sich in derselben Weise auf Gott beziehen; d. h. (wiederum nach Kor. 11) diese adäquate Vorstellung der Vorstellung A wird in derselben Seele sein, die die adäquate Vorstellung A hat; infolgedessen muß der, der eine adäquate Vorstellung hat oder die Sache auf wahre Weise erkennt, zugleich eine adäquate Vorstellung oder eine wahre Erkenntnis seiner Erkenntnis haben; d. h. er muß zugleich seiner Sache gewiß sein."

Damit haben wir denn den Satz gewonnen, der bewiesen werden sollte; der Leser atmet förmlich auf, wenn er sich nach solchen mühsamen Umwegen an einem Ziele sieht, das so viel leichter und bequemer hätte erreicht werden können. Und wenn es sich wenigstens nur um

einen Umweg gehandelt hätte! Wenn wir nur wirklich zu dem eigentlichen Ziele gekommen wären, das wir ins Auge gefaßt hatten! Aber davon kann gar keine Rede sein. Spinoza hat uns nur in der Irre herumgeführt, ohne uns weiter zu bringen, als wir schon waren. Denn von den Vorstellungen, die in Gott enthalten sein sollen, weiß er in Wirklichkeit ja nichts. Nun beruht aber der ganze Beweis auf der Voraussetzung, daß es in Gott eine Vorstellung alles dessen gibt, was realiter existiert, einerlei ob dies ein Ding oder, wie in unserem Falle, selbst eine Vorstellung ist. Da diese Voraussetzung also nicht feststeht, so bricht der Beweis einfach in sich zusammen.

Ebenso ungünstig werden wir auch über den Beweis urteilen müssen, durch den Spinoza im fünften Teile der Ethik seine Lehre von der Ewigkeit der menschlichen Seele begründen will. Hier behauptet er in Lehrsatz 22, daß „es in Gott notwendigerweise eine Vorstellung gibt, die das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zum Ausdruck bringt." Gott ist nämlich (nach I, 25) die Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch des Wesens der einzelnen menschlichen Körper; dieses Wesen muß (nach Ax. 4, T. 1) durch Gottes eigenes Wesen mit ewiger Notwendigkeit begriffen werden und also dieser Begriff notwendig in Gott sein. Auf Grund dieser Auseinandersetzung stellt nun der folgende Lehrsatz die Behauptung auf, daß „die menschliche Seele mit dem Körper nicht völlig zerstört werden kann, vielmehr etwas von ihr zurückbleibt, was ewig ist." Beweis: „In Gott gibt es notwendig eine Vorstellung, die das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt und deshalb notwendig etwas ist, was zum Wesen der menschlichen Seele gehört (nach II, 13; vgl. S. 162). Der menschlichen Seele schreiben wir aber eine Dauer, die sich zeitlich begrenzen läßt, nur insofern zu, als sie die wirkliche Existenz des Körpers, die sich durch zeitliche Dauer erklären und begrenzen läßt, zum Ausdruck bringt; d. h. wir schreiben ihr eine Dauer

nur während der Dauer des Körpers zu. Da jedoch nichtsdestoweniger auch das etwas ist, was mit ewiger Notwendigkeit durch Gottes Wesen selbst begriffen wird (n. d. vor. Lehrs.), so wird dieses Etwas, was zum Wesen der Seele gehört, notwendigerweise ewig sein."

Mit anderen Worten: Das Wesen des einzelnen menschlichen Körpers ist als solches von der Zeit ganz unabhängig; mit diesem Wesen ist aber nach der eigentümlichen Auffassung des Spinoza auch eine Vorstellung desselben verknüpft, da ja mit allem Seienden eine Vorstellung verbunden sein soll; folglich wird auch diese Vorstellung von der Zeit ganz unabhängig sein. Nun wissen wir weiter, daß die menschliche Seele nichts anderes als die Vorstellung ihres Körpers ist; also muß auch die menschliche Seele, insofern sie mit der Vorstellung des Wesens ihres Körpers identisch ist, von aller Zeit ganz unabhängig sein.

Auch dieser Beweis verläuft offenbar ganz nach der geschilderten Methode. Die Erfahrung lehrt uns nichts von einer Vorstellung des Wesens unseres Körpers, die von aller Zeit ganz unabhängig wäre; mag auch dieses Wesen selbst als ewig gedacht werden, so ist doch nicht einzusehen, warum die tatsächliche Vorstellung, die wir davon haben, in ihrer zeitlichen Dauer nicht begrenzt sein soll. Daher sieht sich Spinoza auch hier genötigt, seine Zuflucht zu der ganz unbewiesenen Behauptung zu nehmen, es müsse in Gott eine solche Vorstellung enthalten sein; auf diesen Punkt kommt für ihn alles an; denn damit ist nach seiner Meinung zugleich festgestellt, daß diese Vorstellung in der menschlichen Seele enthalten ist, insofern sie durch das ewige Wesen Gottes begriffen wird.

Wir sehen also, daß Spinoza in der Tat in allen diesen Fällen die natürliche Ordnung der Dinge völlig umkehrt; das gleiche Verfahren finden wir aber noch bei einer ganzen Reihe anderer Beispiele wieder. Es würde jedoch viel zu weit führen, wenn wir alles mitteilen wollten, was in dieser Beziehung von Interesse wäre. Daher mag sich der Leser

selbst davon überzeugen, daß z. B. auch folgende Sätze des zweiten Teiles nach derselben Methode bewiesen werden: 23. „Die Seele erkennt sich selbst nur insoweit, als sie die Vorstellungen der Affektionen des Körpers wahrnimmt. 28. Die Vorstellungen der Affektionen des menschlichen Körpers, insofern sie nur auf die menschliche Seele bezogen werden, sind nicht klar und deutlich, sondern verworren. 30. Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben. 34. Jede Vorstellung, die in uns absolut oder adäquat und vollkommen ist, ist wahr. 36. Die Abfolge der inadäquaten und verworrenen Vorstellungen ist ebenso notwendig, wie die der adäquaten oder klaren und deutlichen Vorstellungen. 40. Die Vorstellungen, die in der Seele aus Vorstellungen folgen, die in ihr adäquat sind, sind ebenfalls adäquat."

Auch mit diesen Behauptungen ist nun die Zahl der Beispiele noch nicht erschöpft, die hier angeführt werden könnten; unsere Liste wird erst dann ungefähr vollständig sein, wenn wir noch die Lehrsätze 15, 20, 22, 24, 25, 38, 39 des zweiten, sowie den ersten und zehnten Lehrsatz des dritten Teiles hinzunehmen. Alles in allem kommt jedenfalls eine beträchtliche Anzahl von Sätzen heraus, die zusammen mit ihren Beweisen einen verhältnismäßig bedeutenden Raum in der Ethik einnehmen. Schon aus diesem Grunde ist es nicht möglich, die Angelegenheit, um die es sich hier handelt, als gleichgültig und nebensächlich hinstellen zu wollen. Noch viel wichtiger erweist sie sich aber durch den Umstand, daß der Inhalt der in Frage stehenden Sätze zum Teil von sehr erheblicher Bedeutung für den ganzen Zusammenhang des Systemes ist. Sind es doch gewisse Grundgedanken der Psychologie des Spinoza, die in den angeführten Sätzen mit zum Ausdruck gelangen. Für die richtige Beurteilung des Beweisverfahrens kommt aber noch hinzu, daß gerade einige der wichtigsten Sätze in sachlicher Hinsicht zum mindesten zu sehr starken Bedenken Anlaß geben. Daher wäre es um so notwendiger gewesen, in

allen zweifelhaften Fällen eine Begründung zu geben, die berechtigten Anforderungen wenigstens einigermaßen genügt hätte. Statt dessen aber werden uns überall Beweise geboten, die ebenso unnatürlich wie unhaltbar sind!

Nun kann man freilich sagen, daß diese Beweise in den Augen ihres Urhebers sich ganz anders und zwar viel günstiger darstellen müssen, da er von der Richtigkeit der Voraussetzungen überzeugt ist, von denen er ausgeht. Wir wollen das nicht ablehnen; in der Tat, wenn es wirklich feststände, daß es zu allen Dingen in der Welt auch Vorstellungen derselben gibt, die mit ihnen auf das engste verbunden sind, und als deren Träger Gott anzusehen ist, so würde gegen das Beweisverfahren des Spinoza im Prinzip nichts einzuwenden sein. Wenn diese Voraussetzung jedoch nicht feststeht, so verlieren auch alle darauf gegründeten Folgerungen sofort den Anspruch, als bewiesene Sätze gelten zu können. Nun kann es aber nach unseren früheren Ausführungen gar keinem Zweifel unterliegen, daß Spinozas Lehre von dem unendlichen Denken Gottes völlig in der Luft schwebt; so wenig er bewiesen hat, daß das Denken überhaupt ein göttliches Attribut ist, so wenig hat er gezeigt, daß mit allen Dingen in der Welt Vorstellungen verbunden sind. Daher durfte er auch nicht von dem göttlichen Denken, sondern er mußte von der Erfahrung ausgehen, wenn er die Sätze begründen wollte, die uns jetzt beschäftigt haben. Da er dies nun nicht getan, sondern den verbotenen Weg eingeschlagen hat, so bleibt es dabei, daß die Art seiner Beweisführung durchaus verworfen werden muß. Sollte der Leser jedoch wegen der Schärfe unseres Urteils noch Bedenken haben, so mag er nur die Beweise, auf die es hier ankommt, im einzelnen alle prüfen; dann wird er wohl kaum mehr zögern, der von uns vertretenen Auffassung sich anzuschließen.

Doch es ist höchste Zeit, daß wir diesen Gegenstand verlassen, um uns den zum Teil schon erwähnten Sätzen zuzuwenden, in denen Spinoza seine Grundgedanken über

das Wesen der Seele und das Verhältnis der materiellen und geistigen Welt zum Ausdruck bringt. Hier ist zunächst der fünfte Lehrsatz des zweiten Teiles von Bedeutung, in dem behauptet wird, daß die Ursache von Vorstellungen niemals in den vorgestellten Objekten oder den wahrgenommenen Dingen, sondern vielmehr in Gott gesucht werden muß, insofern er ein denkendes Wesen ist, nicht aber, insofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Diesen Gedanken erweitert der folgende Lehrsatz dahin, daß die Modi jedes beliebigen Attributs ihre Ursache immer nur in Gott haben, insofern er unter dem gleichen und nicht, insofern er unter einem anderen Attribut begriffen wird. Dabei ist zu bemerken, daß es für Spinoza hier nicht etwa darauf ankommt, die einzelnen Modi auf Gott als ihre Ursache zurückzuführen. Der Gedanke, um den es sich eigentlich handelt, ist vielmehr der, daß es Kausalbeziehungen immer nur innerhalb der Sphäre desselben Attributs und nicht zwischen den Modis verschiedener Attribute geben kann.

Den Beweis für diesen Satz macht sich nun Spinoza außerordentlich leicht. „Nach Lehrsatz 10 des ersten Teiles muß jedes Attribut allein durch sich selbst begriffen werden. Daher schließen die Modi jedes Attributs auch nur den Begriff ihres eigenen und nicht den eines anderen Attributs ein; und deshalb haben sie (n. Ax. 4, T. 1) Gott zur Ursache, insofern er nur unter dem Attribut, dessen Modi sie sind, und nicht unter einem anderen betrachtet wird.“ Daran ist so viel richtig, daß ein bestimmter Modus als solcher allerdings nur das Wesen eines gleichartigen Attributs zum Ausdruck bringen kann. Deshalb aber werden nicht im mindesten Beziehungen kausaler Natur zwischen den Modis verschiedener Attribute ausgeschlossen. Denn einmal trifft es gar nicht zu, daß die Erkenntnis der Wirkung die Erkenntnis der Ursache immer einschließt, wie das angezogene Axiom behauptet. Also kann man auch nicht sagen, daß aus diesem Grunde Ursache und Wirkung einander gleich-

artig sein müßten. Wenn aber auch wirklich die Erkenntnis der Ursache in der Erkenntnis der Wirkung eingeschlossen wäre, so käme doch deshalb der gewünschte Beweis nicht zustande. Denn nehmen wir hypothetisch an, daß kausale Beziehungen zwischen den Modis verschiedener Attribute vorkommen könnten, so würde eben dadurch bewiesen werden, daß der Modus des einen Attributs in einem gewissen Sinne sehr wohl den Begriff eines anderen Attributs einschließen kann. Also ist es ganz unzulässig, die Unmöglichkeit eines Kausalverhältnisses zwischen den Modis verschiedener Attribute umgekehrt damit zu begründen, daß man ohne weiteres die begrifflichen Beziehungen zwischen den Modis verschiedener Attribute schlechthin für ausgeschlossen erklärt. Will Spinoza aber darauf bestehen, daß der Begriff eines Modus den Begriff eines Attributs nur dann einschließen kann, wenn beide gleichartig sind, so würden wir wegen dieses Sprachgebrauchs mit ihm nicht rechten; nur müßten wir dann unsererseits behaupten, daß damit die Frage auf das Gebiet der Terminologie hinübergespielt wäre, auf dem es ganz unmöglich ist, in der Sache selbst zu einer Entscheidung zu gelangen.

Aus dem Lehrsatze zieht Spinoza im Korollarium die wichtige Folgerung, daß das reale Sein d e r Dinge, die keine Modi des Denkens sind, nicht deshalb aus der göttlichen Natur folgt, weil Gott die Dinge vorher erkannt hat; vielmehr folgen die vorgestellten Dinge mit derselben Notwendigkeit aus ihren Attributen, wie die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens. Damit wendet sich Spinoza von neuem gegen die von ihm schon früher bekämpfte Auffassung, daß die Dinge ihren Grund in einem göttlichen Intellekt haben, dessen realisierte Gedanken sie darstellen. Da aber die Voraussetzung dieser Behauptung nicht bewiesen ist, so fehlt es in dem jetzigen Zusammenhange auch an jedem einigermaßen ernst zu nehmenden Beweise für die Behauptung selbst. Man sieht wiederum, mit wie unzulänglichen Argumenten Spinoza unter Umständen

auch die wichtigsten Sätze seines Systemes zu begründen sucht.

Nunmehr folgt der berühmte siebente Lehrsatz, in dem die parallelistische Auffassung des Verhältnisses von Dingen und Vorstellungen mit den Worten ausgesprochen wird, daß „die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge." Um diese Behauptung zu beweisen, beruft sich Spinoza einfach auf das vierte Axiom des ersten Teiles, wonach, wie er hier sagt, „die Vorstellung eines jeden Bewirkten von der Erkenntnis der Ursache, dessen Wirkung es ist, abhängt." Nun ist aber diese Auffassung von dem Wesen der kausalen Erkenntnis keineswegs richtig; wo wir daher Kausalverhältnisse vorstellen, braucht doch die Ordnung der Vorstellungen nicht der Ordnung der Dinge zu entsprechen; das ist vielmehr nur dann der Fall, wenn eine Kausalreihe in Gedanken in derselben Richtung durchlaufen wird, in der sie sich realiter entwickelt hat. Träfe das Axiom aber auch zu, so würde sich daraus doch keineswegs die Gültigkeit der zu beweisenden Behauptung ergeben. Denn wie schon die Tatsachen der sinnlichen Wahrnehmung und der Ideenassoziation zur Genüge zeigen, können sich Vorstellungen auch auf ganz andere Gegenstände richten als den kausalen Zusammenhang der Dinge und können Gesetzen folgen, die gar keine Beziehung zu den etwaigen kausalen Verhältnissen zwischen den vorgestellten Objekten haben.

Da also der Lehrsatz aus dem angeführten Axiom allein nicht abgeleitet werden kann, so hätte es nahe gelegen, zur Ergänzung des Beweises auf die beiden vorangehenden Lehrsätze zurückzugreifen, die gewiß mit zur Begründung des siebenten Satzes dienen sollen. Merkwürdigerweise unterläßt das Spinoza aber ganz und begnügt sich mit der einfachen Berufung auf sein Axiom. Denn was er in dem Korollarium und Scholium, die dem Beweise folgen, noch weiter ausführt, dient nur zur Erläuterung und nicht

zur genaueren Begründung des Lehrsatzes. So sucht er zu zeigen, daß der Parallelismus zwischen Dingen und Vorstellungen seinem Wesen nach ganz allgemein ist, so daß alles, was aus Gottes unendlicher Natur realiter folgt, ebenso auch in dem Bereiche des Denkens aus der Vorstellung Gottes folgen muß. Es kommt ihm ferner darauf an, dem Leser auseinanderzusetzen, daß es sich immer um ein und denselben Kausalzusammenhang handelt, ob wir die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens oder einem beliebigen anderen Attribute auffassen. Denn immer ist es ein- und dieselbe Substanz, welche ihr Wesen in den verschiedenen Attributen entfaltet; daher ist auch die denkende und die ausgedehnte Substanz identisch und ebenso, wie Spinoza ohne genügenden Grund hinzufügt, der Modus der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Modus. Damit wird also der Parallelismus zwischen den Dingen und Vorstellungen auf die Lehre von der Identität der Substanz in ihren verschiedenen Attributen begründet. Wenn das nun alles für die richtige Auffassung des Parallelismus von großer Wichtigkeit ist, so liegt doch in diesen Sätzen kein Moment, wodurch der Beweis für die Gültigkeit der parallelistischen Anschauung irgendwelche Verstärkung erfahren könnte. Daher wird man leider sagen müssen, daß die gegebene Begründung des Parallelismus in einer Weise mangelhaft ist, die den kritischen Leser nur zu einem höchst bedenklichen Kopfschütteln veranlassen kann.

Den folgenden, achten Lehrsatz wollen wir nur deshalb kurz erwähnen, um auf ein neues Beispiel von Dunkelheit in dem angeblich so durchsichtigen Systeme des Spinoza aufmerksam zu machen. Der Satz lautet: „Die Vorstellungen von einzelnen Dingen oder Modis, die nicht existieren, müssen so in der unendlichen Vorstellung Gottes befaßt sein, wie die realen Wesenheiten (essentiae formales) der einzelnen Dinge oder Modi in Gottes Attributen enthalten sind.“ Der Beweis soll sich aus dem vorigen Lehrsatz ergeben; dadurch wird jedoch die Sache selbst keineswegs klar.

Aber auch das Korollarium und das Scholium, welch letzteres ausdrücklich zur Erläuterung der Behauptung an einem Beispiele bestimmt ist, schaffen keine wirkliche Klarheit, wie der Leser selbst feststellen mag. Um den Satz überhaupt zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß nach Spinozas schon erwähnter Lehre die Wesenheiten der einzelnen Dinge ewige Wahrheiten sind, die auch dann existieren, wenn die einzelnen Dinge als solche keine reale Existenz in der Zeit haben. Aber auch diese Lehre ist bei Spinoza keineswegs klar; denn nirgends hat er sich deutlich darüber ausgesprochen, welcher Art die Existenz der bloßen Wesenheiten der Dinge eigentlich sein soll. Im besonderen jedoch ist es schwierig zu begreifen, was die Ideen der nicht existierenden Dinge zu bedeuten haben, insofern sie in der unendlichen Idee Gottes enthalten sind, da der Begriff der letzteren Idee selbst von so viel Dunkelheit umgeben ist.

Wir wenden uns weiter dem elften Lehrsatze zu, in dem behauptet wird, daß „das erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, nichts anderes ist als die Vorstellung eines einzelnen wirklich existierenden Dinges.“ Dieser Satz, der für die weiteren Untersuchungen über das Verhältnis von Leib und Seele von grundlegender Bedeutung ist, wird folgendermaßen bewiesen: „Das Wesen des Menschen wird von bestimmten Modis göttlicher Attribute gebildet; nämlich (n. Ax. 2, T. 2)[1]) von Modis des Denkens, von denen allen (n. Ax. 3, T. 2)[1]) die Vorstellung der Natur nach am frühesten ist . . . . . Daher ist die Vorstellung das erste, was das Sein der menschlichen Seele ausmacht. Aber nicht die Vorstellung eines nicht existierenden . . . . ., [sondern] die eines wirklich existierenden Dinges. Jedoch nicht die Vorstellung eines unendlichen Dinges. Denn ein unendliches Ding muß (n. I, 21 u. 22) immer notwendig existieren; das aber ist (n. Ax. 1, T. 2)[1]) ab-

[1]) Vgl. S. 147.

surd[1]); also ist das erste, was das Sein der menschlichen Seele ausmacht, die Vorstellung eines einzelnen, wirklich existierenden Dinges."

Bei diesem Beweise wird man, wie auch sonst oft, bedauern dürfen, daß sich Spinoza so viel Mühe gibt, um einen Satz zu demonstrieren, der der Erfahrung offenbar widerspricht. Denn daß in erster Linie eine einzelne Vorstellung das Wesen der menschlichen Seele ausmachen soll, ist gewiß eine ganz unhaltbare Behauptung; das Wesen der Seele wird, wenn man sich einmal die Freiheit nehmen will, von der wichtigen Frage nach dem Subjekt der seelischen Erscheinungen ganz abzusehen, durch einen Komplex von Zuständen, Vorgängen und Tätigkeiten bezeichnet, unter denen das Vorstellen nur neben anderen Prozessen eine Rolle spielt; wollte man dennoch dem Vorstellen die erste und wichtigste Rolle zuschreiben, so könnte das mit einigem wissenschaftlichen Recht nur auf Grund genauerer psychologischer Untersuchungen geschehen, die unmöglich durch die allgemeine Behauptung des dritten Axioms ersetzt werden können. Daß nun gar die Vorstellung eines einzelnen Dinges in erster Linie das Wesen der Seele ausmachen soll, hat Spinoza erst recht nicht bewiesen. Denn ebenso gut oder viel besser könnte dies doch von einer Mehrheit von Vorstellungen oder von dem Vorstellen überhaupt angenommen werden. Daß Spinoza in seinem Beweis diese Möglichkeiten einfach beiseite läßt und übersieht, erklärt sich zwar aus der weiteren Behauptung, die er im Auge hat, nimmt aber dem Beweise selbst jede überzeugende Kraft.

Worauf es ihm nämlich ankommt, ist der uns bereits bekannte 13. Lehrsatz, in dem als das Objekt der die menschliche Seele ausmachenden Vorstellung der menschliche Körper hingestellt wird. Wie er diesen Satz beweist,

---

[1]) Die behauptete Absurdität liegt natürlich nicht in dem vorangehenden Satze; Spinoza drückt sich etwas ungenau aus.

haben wir in der Hauptsache früher schon gesehen; jetzt mag nur noch bemerkt werden, daß der Satz durchaus auf dem elften Lehrsatze beruht, indem als feststehend angenommen wird, daß es eine Vorstellung ist, die das Wesen der menschlichen Seele ausmacht; da nun diese Voraussetzung nicht bewiesen ist, so muß schon deshalb und ohne alle Rücksicht auf den eigentlichen Beweis der 13. Lehrsatz für eine ganz grundlose Behauptung erklärt werden. Das aber ist für die weiteren Darlegungen des Spinoza um so schlimmer, als gerade der 13. Lehrsatz die wesentlichste Grundlage für die folgenden Untersuchungen über das Verhältnis von Leib und Seele bildet. Daher fallen vom Standpunkte der formellen Kritik aus mit dem 13. Lehrsatze auch eine ganze Anzahl weiterer, wichtiger Behauptungen dahin. Doch gehen wir jetzt auf diesen Gegenstand nicht näher ein, da es Aufgabe unserer sachlichen Kritik sein wird, Spinozas Lehren über den Zusammenhang von Leib und Seele genauer zu untersuchen. Da wir diese Lehren zum größten Teile als ganz unhaltbar werden ablehnen müssen, so wird damit zugleich ihre formelle Begründung als verfehlt bewiesen.

Auch im übrigen ist es nicht unsere Absicht, die Beweisführung des zweiten Teiles noch weiter zu prüfen; nur die Tatsache verdient noch hervorgehoben zu werden, daß die Ableitung der einzelnen Lehren aus dem Begriffe Gottes im wesentlichen auf die Sätze beschränkt ist, die wir als Beispiele einer solchen Deduktion angeführt haben. Nun ist zwar die Ableitung dieser Sätze aus der Erkenntnis der göttlichen Natur gänzlich verfehlt; aber immerhin ist doch der Versuch gemacht, das deduktive Prinzip des Systems hierbei zur Anwendung zu bringen. Bei den übrigen Sätzen des zweiten Teiles fehlt jedoch eine ähnliche Beziehung auf den Gottesbegriff. Die an der Spitze dieses Teiles von Spinoza in Aussicht gestellte Entwicklung der Folgen aus der Natur Gottes läßt daher schon in dem zweiten Teile selbst recht viel zu wünschen übrig. In noch ganz anderem

Maße ist dies jedoch in den drei übrigen Teilen der Ethik der Fall. Hier ist von einer Ableitung der einzelnen Behauptungen aus dem Begriffe Gottes überhaupt kaum mehr die Rede. Es sind eigentlich nur die von uns erwähnten drei oder vier Lehrsätze (III, 1 u. 10; V, 23, eventuell auch 22), die mit Hilfe des Gottesbegriffes begründet werden. Denn wenn auch die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott im fünften Teile eine sehr große Rolle spielen und das ganze System in diesen Lehren seine Krönung findet, so handelt es sich doch dabei keineswegs um eine deduktive Ableitung der betreffenden Sätze aus dem Begriffe Gottes; vielmehr findet die Begründung, wie der Leser unschwer feststellen kann, auf andere Weise statt.

Daher dürfen wir sagen, daß Spinoza seinen deduktiven Grundgedanken in den drei letzten Teilen seines Werkes, die fast genau zwei Drittel des ganzen ausmachen, so gut wie völlig preisgegeben hat; da aber auch im übrigen die Ableitung der einzelnen Lehren aus dem Gottesbegriff nur in beschränkter Weise durchgeführt ist, so sieht man deutlich, wie ungeheuer weit Spinoza hinter seiner eigentlichen Absicht zurückgeblieben ist. Ziehen wir ferner noch in Erwägung, daß, wo der Versuch der Ableitung wirklich gemacht, er überaus mangelhaft ausgefallen ist, so ergibt sich das Resultat, daß die angebliche Entwicklung seiner Lehren aus dem Wesen Gottes, auf die Spinoza so außerordentliches Gewicht legt, über eine Anzahl mißlungener Anläufe überhaupt nicht hinausgekommen ist. Was das aber für die Einheitlichkeit des Systems in formeller und methodologischer Beziehung zu bedeuten hat, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

Etwas anders als mit der Durchführung des methodologischen Grundgedankens steht es mit der Anwendung der geometrischen Beweisführung, die von Spinoza bis zum Schlusse der Ethik beibehalten wird. Freilich entwickelt er seine Ansichten in sehr beträchtlichem Umfange ganz

unabhängig von der geometrischen Form und sieht sich außerdem sehr häufig genötigt, in den Zusammenhang seiner Darstellung einfache Erfahrungstatsachen aufzunehmen. Von einer einheitlichen und konsequenten Durchführung der geometrischen Methode kann also ebenfalls keine Rede sein. Aber immerhin wird man anerkennen dürfen, daß er sich bemüht hat, wenigstens im Prinzip dem Ganzen seines Systemes die geometrische Form zu geben.

Diese Anerkennung bedeutet jedoch nur von dem rein formellen Standpunkt aus ein Lob; mit Bezug auf den Inhalt ist es dagegen in hohem Grade bedauerlich, daß Spinoza soviel Fleiß und Scharfsinn auf eine geometrische Gestaltung seiner Gedanken verwendet hat. Wie wenig angemessen diese Form dem Inhalte ist, tritt vielleicht nirgends deutlicher als im dritten Buche hervor. Die Aufgabe, um die es sich hier handelt, ist, wie man weiß, eine Untersuchung über den Ursprung und das Wesen der Affekte. Soll eine Untersuchung dieser Art zu wertvollen und gesicherten Ergebnissen führen, so wird es vor allen Dingen auf eine sorgfältige und genaue Beobachtung des menschlichen Seelenlebens ankommen; auf Grund dieser Beobachtung wird man sich zunächst die Tatsachen und dann den kausalen Zusammenhang derselben klar zu machen suchen. Verständigerweise wird man es aber nicht als seine Aufgabe ansehen können, lauter Sätze von ausnahmsloser Gültigkeit und demonstrativer Gewißheit aufzustellen. Bei der ganzen Natur des Gegenstandes kann man gewiß schon sehr zufrieden sein, wenn es einem im allgemeinen gelingt, Erkenntnisse zu gewinnen, die durch die Erfahrung in der großen Mehrzahl der Fälle bestätigt werden.

Es kann sich demnach bei der Erforschung der Affekte wesentlich nur um ein empirisches Verfahren handeln, wenn es auch natürlich niemandem verwehrt ist, aus den Ergebnissen seiner empirischen Untersuchung wieder deduktive Folgerungen abzuleiten. Daher beruht auch Spinozas Lehre von den Affekten im weitesten Umfange auf der Grundlage

der Erfahrung und wäre ohne dieselbe nie zustande gekommen. Um so eigentümlicher aber muß es uns berühren, daß auch hier die geometrische Methode zur Anwendung gebracht ist. Man sehe nur die einzelnen Sätze und die schwerfälligen Beweise an, auf die sie begründet werden! Wie viel näher hätte es gelegen, den gleichen Inhalt in beständigem Hinblick auf die Erfahrung zu entwickeln, anstatt ihn geometrisch zu demonstrieren! Freilich hat nun Spinoza in die geometrische Darstellung die Resultate seiner psychologischen Beobachtungen verwoben. Aber seine Darlegungen würden an Einfachheit, Übersichtlichkeit und auch an Uberzeugungskraft gewiß gewonnen haben, wenn er sie in einer schlichten und natürlichen Form vorgetragen hätte.

Daß er dies nicht getan hat, ist um so mehr zu beklagen, als gerade seine Lehre von den Affekten sehr viel gute und richtige Ausführungen enthält. Zwar stimmen wir nicht in die übertriebenen Lobsprüche ein, die diesem Teile seines Systems öfters gespendet worden sind. (Vgl. 2. T., 3. Kap., II, am Ende.) Aber zweifellos zeigt sich hier Spinoza als einen trefflichen Beobachter und sehr guten Kenner des menschlichen Seelenlebens. Auch daß er angelegentlich und mit großem Scharfsinn bemüht ist, sich von den Gründen der einzelnen Erscheinungen Rechenschaft zu geben, verdient ein sehr entschiedenes Lob [1]). Mit der geometrischen Methode hat jedoch seine Bemühung um eine kausale Erklärung der Dinge im Grunde genommen gar nichts zu tun. Im Gegenteil wird man sagen dürfen, daß die geometrische Beweisführung auch in dieser Beziehung für seine Untersuchungen von Nachteil gewesen ist. Denn sie hemmt die Bewegungsfreiheit seiner Gedanken und zwingt ihn zu Demonstrationen von überaus künstlichem Charakter; sie verleitet ihn ferner dazu, auch solche Be-

[1]) So tadelt er es z. B., daß man in der Psychologie mit so erklärungsbedürftigen Begriffen wie Sympathie und Antipathie gearbeitet hat, ohne sie durch Zurückführung auf bestimmtere und bekanntere Begriffe zu verdeutlichen (15, Schol.).

hauptungen, die ziemlich selbstverständlich sind oder höchstens einer gewissen Erläuterung bedürfen, mühsam und schwerfällig zu beweisen; sie ist endlich auch ein Grund dafür, daß er sich nicht scheut, halbwahre und zweifelhafte Sätze als unbedingt gültige Wahrheiten aufzustellen; denn ohne die geometrische Methode hätte er gar keine Veranlassung, auch Lehrsätze, die als allgemeine Behauptungen entschieden Bedenken erwecken müssen, mit dem Scheine absoluter Gewißheit zu umgeben.

Wenn wir nun in aller Kürze noch etwas näher auf den Inhalt des dritten Teiles eingehen wollen, so mag zunächst bemerkt werden, daß Spinoza unter dem Ausdruck Affekt die Affektionen des Körpers versteht, durch die dessen Kraft zu handeln vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Vorstellungen dieser Affektionen. Wie viele andere Definitionen der Ethik ist auch diese Definition des Affekts keineswegs eine bloße Erklärung des zu definierenden Ausdrucks; vielmehr soll offenbar das Wesen des Affekts in objektiver Beziehung festgestellt werden. Eben deshalb aber unterliegt die Definition sofort der sachlichen Kritik, die im andern Falle nicht am Platze wäre. Daß nun die gegebene Erklärung wirklich richtig sein sollte, ist zum mindesten ganz zweifelhaft; denn einmal stellt Spinoza den körperlichen Vorgang in den Vordergrund, während der Affekt an und für sich nur eine psychische Erscheinung ist; zweitens aber geht es nach unserem Dafürhalten durchaus nicht an, den Affekt nach seiner psychischen Seite als bloße Vorstellung zu bezeichnen. (Vgl. 2. T., 3. Kap., II.) Wie dem aber auch sein mag, so ist jedenfalls soviel klar, daß es ganz anderer Untersuchungen als einer bloßen Definition bedarf, um die Natur des Affekts im allgemeinen festzustellen; solche Untersuchungen sind jedoch in der Ethik nicht zu finden.

Von den einzelnen Lehrsätzen führen wir zunächst den sechsten an, der die wichtige Behauptung enthält, daß „ein jedes Ding, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren

sucht.“ Um diesen Satz zu beweisen, würde man gute Gründe anführen können. Für das Gebiet der anorganischen Natur dürfte man seine Gültigkeit vielleicht durch eine Berufung auf das Trägheitsprinzip festzustellen suchen; denn wenn kein Körper ohne die Einwirkung einer äußeren Ursache seinen Zustand der Ruhe oder Bewegung zu verändern vermag, so ist das eine Wahrheit, die mit dem Inhalte unseres Lehrsatzes ohne Zweifel eine nicht geringe Ähnlichkeit hat. Für die lebende und im besonderen die beseelte Natur würde sich hingegen die Gültigkeit des Satzes aus Betrachtungen über „den Willen zum Leben“ ergeben, den jedermann aus eigener Erfahrung zur Genüge kennt. Reflexionen dieser Art aber stellt Spinoza nicht an, so nahe sie auch liegen mögen. Er hält es vielmehr für angemessen, auch hier das Bekannte aus dem Unbekannten zu erklären und zur Begründung seines Satzes auf die früher entwickelte Lehre zu verweisen, wonach die Einzeldinge Modi sind, die die Macht Gottes, wodurch er ist und wirkt, auf ganz bestimmte Weise zum Ausdruck bringen; er beruft sich außerdem auf die beiden vorangehenden Lehrsätze des dritten Teiles, in denen er festgestellt haben will, daß kein Ding anders als durch eine äußere Ursache zerstört zu werden vermag, und daß in demselben Subjekte nicht verschiedene Dinge vereinigt sein können, von denen das eine das andere zu zerstören imstande ist. Die Berufung auf diese Sätze, die freilich selbst sehr zweifelhaft sind, ist nun allerdings sehr nötig, um den Beweis zum Ziele zu führen; denn die Hervorhebung des Verhältnisses, in dem die Einzeldinge zu Gottes Macht stehen sollen, hätte allein in keiner Weise genügt, um uns den Lehrsatz irgendwie wahrscheinlich zu machen.

Auch bei dem folgenden (7.) Lehrsatz ist die geometrische Demonstration mit Hilfe früherer Behauptungen der Natur der Sache keineswegs angemessen. Der Satz lautet: „Das Bestreben eines Dinges, in seinem Sein zu beharren, ist nichts anderes als das wirkliche Wesen dieses Dinges.“

Zur Grundlage dieses Beweises dienen zunächst die beiden Lehrsätze 36 und 29 des ersten Teiles, wonach aus dem Wesen jedes Dinges mit Notwendigkeit gewisse Folgen entspringen (36) und die Dinge nichts anderes vermögen, als was sich aus ihrer bestimmten Natur mit Notwendigkeit ergibt (29) [1]). Daraus aber folgt der zu beweisende Satz offenbar noch nicht. Daher identifiziert Spinoza schnell entschlossen das Vermögen oder das Bestreben eines Dinges, etwas zu wirken, mit dem Vermögen oder Bestreben desselben in seinem Sein zu verharren und bringt so einen Scheinbeweis zustande, über dessen Unzulänglichkeit nichts weiter gesagt zu werden braucht.

Die Bedeutung des Satzes selbst wollen wir deshalb nicht bestreiten und auch den tiefen Wahrheitsgehalt nicht verkennen, der ohne Zweifel in ihm liegt. Dagegen sind wir genötigt, eine Anzahl der folgenden Behauptungen ganz entschieden zu verwerfen oder ihre Gültigkeit wenigstens sehr erheblich einzuschränken. So geht nach unserem Dafürhalten Spinoza viel zu weit, wenn er in dem neunten Lehrsatz die Ansicht ausspricht, daß „die Seele, sowohl insofern, als sie klare und deutliche, als auch insofern, als sie verworrene Vorstellungen hat, in ihrem Sein mit unbestimmter Dauer zu beharren strebt und sich dieses Strebens bewußt ist.“ Noch viel weniger richtig ist der zehnte Lehrsatz, nach dessen Aussage eine Vorstellung, die die Existenz unseres Körpers ausschließt, in unserer Seele nicht soll vorkommen können. Die Erfahrung widerspricht dieser Behauptung ganz entschieden; das hindert Spinoza aber durchaus nicht, sie geometrisch zu demonstrieren, indem er sich darauf beruft, daß nach Lehrsatz 5 des dritten Teils in unserem Körper nichts vorzukommen vermag, was ihn zu zerstören imstande ist, und daß infolgedessen eine Vorstellung eines solchen Dinges auch in Gott nicht vorkommen

[1]) So formuliert Spinoza hier diesen Lehrsatz, der in Wirklichkeit allerdings anders lautet.

kann, insofern er die Vorstellung unseres Körpers hat; daraus aber folgt nach Lehrsatz 11 und 13 des zweiten Teils, daß eine Vorstellung von dieser Beschaffenheit auch in unserer Seele nicht möglich ist.

Der nächste (11.) Lehrsatz enthält eine Behauptung, die innerhalb gewisser, freilich sehr eng zu ziehender Grenzen wohl gültig sein dürfte; denn man braucht nicht zu bestreiten, daß unter Umständen „die Vorstellung dessen, was das Vermögen unseres Körpers zu wirken vermehrt oder vermindert, das Vermögen unserer Seele zu denken vermehrt oder vermindert"; indem aber Spinoza diesen Satz als absolute Wahrheit hinstellt, fordert er lebhaften Widerspruch heraus. Noch entschiedener wird man sich vielleicht gegen die allgemeine Gültigkeit des zwölften Lehrsatzes erklären müssen, wonach die Seele soviel wie möglich bestrebt ist, sich das vorzustellen, was das Vermögen des Körpers zu wirken vermehrt[1]); gewiß ist es auch nur für einzelne Fälle richtig, daß die Seele, wie Lehrsatz 13 sagt, bei der Vorstellung dessen, was das Vermögen des Körpers zu wirken vermindert, das Bestreben haben soll, sich soviel wie möglich der Dinge zu erinnern, die die Existenz solcher Gegenstände ausschließen. Spinoza aber entschlägt sich

[1]) Die eben angeführten beiden Sätze verdanken ihren eigentümlichen Inhalt in erster Linie wohl der Spinozistischen Leugnung einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele; an und für sich hätte es viel näher gelegen, zu sagen, daß nicht die Vorstellung dessen, was die Kraft des Körpers vermehrt oder vermindert, sondern die betreffenden Vorgänge selbst und als solche die Kraft der Seele vermehren oder vermindern; ebenso wäre es natürlich gewesen, anstatt des zweiten Satzes die Behauptung aufzustellen, daß die Seele sich bemüht, das herbeizuführen, was die Kraft des Körpers zu wirken vermehrt. Im einen wie im andern Fall hätte es aber einer realen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele bedurft; da nun diese nicht möglich sein soll, so ist Spinoza genötigt, sich auf die obigen Behauptungen zu beschränken, die im Verhältnis zu dem, was eigentlich hätte gesagt werden können, nur von untergeordneter Wichtigkeit sind. Man sieht hier deutlich: Das eben ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend Böses muß gebären.

aller kritischen Bedenken und demonstriert einen wie den anderen Satz als unbedingte Wahrheit.

Unsere Zweifel beschränken sich jedoch keineswegs auf die jetzt angeführten Behauptungen, sondern umfassen noch eine ganze Anzahl weiterer Sätze, die wir aber nicht mehr im Wortlaute anführen wollen. Es sei nur kurz erwähnt, daß wir auch die Lehrsätze 14, 18, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 53 und 54 mehr oder weniger fraglich finden. Zwar leugnen wir nicht, daß in vielen von diesen Behauptungen ein richtiger Kern enthalten ist; aber auch da, wo dies der Fall ist, gilt die Behauptung keineswegs so unbedingt und allgemein, wie sie von Spinoza aufgestellt wird. Da nun trotzdem diese, wie die vorher beanstandeten Sätze alle geometrisch demonstriert werden, so diskreditiert Spinoza dadurch seine Beweismethode in sehr hohem Grade. Die Sache liegt hier nämlich wesentlich anders als etwa im ersten Teile. Da handelt es sich in der Hauptsache um metaphysische Sätze, die der unmittelbaren Kontrolle durch die Erfahrung nicht zugänglich sind. In einem solchen Zusammenhang macht der Versuch, Behauptungen, die nicht als richtig anerkannt werden können, dennoch geometrisch zu beweisen, lange nicht den anstößigen Eindruck, wie er überall da entstehen muß, wo die zu beweisenden Sätze naheliegenden und allgemein bekannten Erfahrungstatsachen widersprechen. Das ist nun im dritten Teile besonders häufig der Fall. In dieser Hinsicht verdient daher die Anwendung der geometrischen Methode hier noch schärferen Tadel als in den meisten sonstigen Partien der Ethik. Dennoch wird man sich nicht allzusehr darüber wundern dürfen, daß Spinoza auch höchst zweifelhafte Sätze geometrisch hat beweisen wollen, wenn man bedenkt, daß er eine geometrische Darstellung der beiden ersten Teile der Prinzipien des Cartesius gegeben hat, obwohl er in wichtigen Punkten anderer Meinung als sein Vorgänger war[1]).

[1]) Es liegt mir durchaus fern, Spinoza deshalb den Vorwurf

Weniger anstößig und verwerflich, dafür aber vielleicht noch seltsamer erscheint die geometrische Beweismethode bei Sätzen, die von selbst einleuchten und daher einer eigentlichen Begründung gar nicht bedürftig oder unter Umständen auch gar nicht fähig sind. So lautet z. B. der 19. Lehrsatz: „Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, zerstört wird, wird traurig werden; wenn er sich aber vorstellt, daß es erhalten bleibt, so wird er sich freuen." Diesen Satz wird gewiß jedermann ohne weiteres als richtig anerkennen: einen eigentlichen Beweis aber wird man dafür nicht verlangen. Auch dürfte es kaum möglich sein, einen solchen überhaupt zu geben, da in dem Satze gewisse Tatsachen unseres Seelenlebens zum Ausdrucke gebracht werden, die von so ursprünglicher Natur sind, daß sie sich nur in sehr unvollkommener Weise noch weiter ableiten und erklären lassen. Was daher Spinoza zur Begründung anführt, wirkt, wie der Leser sofort sieht, vielmehr schwerfällig und ermüdend, als aufklärend und erleuchtend. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem folgenden Satz, der

---

eines unaufrichtigen und auf absichtliche Täuschung des Lesers berechneten Verfahrens machen zu wollen; soviel aber wird man im Hinblick auf die angeführten Tatsachen doch behaupten dürfen, daß er es mit den logischen Pflichten, die ihm die Anwendung der geometrischen Methode auferlegte, nicht immer ernst und gewissenhaft genug genommen hat. Eine andere Auffassung vertritt Pollock, wenn er bei Erwähnung von Sp.'s Darstellung der Kartesianischen Prinzipien die Bemerkung macht, man habe oft übersehen, daß Sp. die geometrische Beweisführung nicht als eine untrügliche Methode betrachte, um zu philosophischen Wahrheiten zu gelangen (a. a. O. S. 29). Dies dürfte so jedoch kaum zutreffend sein. — Wegen des doppelten Gebrauchs der geometrischen Methode in der Darstellung der Kartesianischen Prinzipien und in der Ethik ist Sp. schon von Poiret (a. a. O. S. 209, Anm.; vgl. oben S. 11) und von Petrus Jens getadelt worden; letzterer meint, Sp. scheine mit dieser löblichen Methode seinen Spott zu treiben (Examen Philosophicum Sextae Definitionis Part. I. Eth. Benedicti de Spinoza, 1697; Praefatio, in der zweiten Hälfte; Näheres über die Schrift im Anhang).

den vorhergehenden durch die umgekehrte Behauptung ergänzt, daß „derjenige sich freuen wird, der sich vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört wird.“ Als unbedingte Wahrheit werden wir diesen Satz nicht gelten lassen wollen; von einem gewissen Standpunkt aus ist er aber ohne Zweifel richtig. Dann bedarf er jedoch keines eigentlichen Beweises, da die Tatsache, die er behauptet, sich als eine sehr einfach zu begreifende Folge aus der jedermann bekannten Beschaffenheit der menschlichen Natur ergibt. Gegen eine Berufung auf diesen kausalen Zusammenhang würden wir nun natürlich nichts einzuwenden haben; wohl aber müssen wir entschiedenen Protest erheben, wenn Spinoza seinen Satz folgendermaßen umständlich und schwerfällig zu beweisen sucht: „Die Seele ist (n. Lehrs. 13; s. S. 183) bestrebt, das vorzustellen, was die Existenz der Dinge ausschließt, durch die das Vermögen des Körpers zu wirken vermindert oder eingeschränkt wird[1]); d. h. sie ist bestrebt, das vorzustellen, was die Existenz von Dingen, die sie haßt, ausschließt[2]); daher fördert die Vorstellung (imago) eines Dinges, das die Existenz dessen ausschließt, was die Seele haßt, dieses Be-

---

[1]) In Wirklichkeit ist diese Behauptung mit dem Lehrsatz 13, den sie nach Spinoza wiedergeben soll, keineswegs identisch, vielmehr eine Umänderung desselben, deren Sinn man nur dann richtig versteht, wenn man sie ebenso wie die Lehrsätze 11 und 12 als Konsequenz aus der parallelistischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele betrachtet; mit den Tatsachen der Erfahrung würde nur die andere Behauptung wirklich übereinstimmen, daß wir alles das realiter abzuwehren suchen, was das Wirkungsvermögen unseres Körpers beeinträchtigt; das aber darf Spinoza wieder nicht zugeben, weil dabei eine Einwirkung der Seele auf den Leib vorausgesetzt wird.

[2]) Nach dem Scholium zu 13, worin gesagt wird, daß der Haß nichts anderes ist als ein Zustand der Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer äußeren Ursache; Traurigkeit aber ist (n. d. Schol. von 11) ein Zustand des Erleidens (passio), wodurch die Seele zu einer geringeren Vollkommenheit übergeht, die wieder einer Beeinträchtigung der körperlichen Leistungsfähigkeit entspricht.

streben der Seele, d. h. sie erfüllt die Seele mit Freude[1]). Wer sich also vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört wird, wird sich freuen."

Von ähnlicher, wenn nicht noch größerer Schwerfälligkeit ist in seinem ersten Teile auch der Beweis des folgenden 21. Lehrsatzes. „Wer sich vorstellt," so lautet der letztere, „daß das, was er liebt, mit Freude oder Trauer erfüllt wird, wird auch selbst mit Freude oder Trauer erfüllt werden; und diese beiden Affekte werden in der liebenden Person stärker oder schwächer sein, je nachdem sie in dem geliebten Gegenstande stärker oder schwächer sind." Gewiß wird man wiederum gern bereit sein, die Richtigkeit dieser Behauptung sogleich zuzugeben, da sie ja nur eine bekannte Erfahrungstatsache zum Ausdrucke bringt. Spinoza aber hält sich für verpflichtet, einen Beweis zu führen, der im zweiten Teile allerdings einfach und natürlich, in der ersten Hälfte dagegen höchst umständlich und zugleich überaus zweifelhaft ist. „Wie wir in Lehrsatz 19 bewiesen haben," so argumentiert er, „fördern die Vorstellungen der Dinge, die die Existenz eines geliebten Dinges setzen, das Bestreben der Seele, das geliebte Ding selbst sich vorzustellen. Aber die Freude setzt die Existenz des im Zustand der Freude sich befindenden Dinges (rei laetae) und um so mehr, je stärker der Affekt der Freude ist; denn sie ist der Übergang zu größerer Vollkommenheit; daher fördert die Vorstellung der Freude eines geliebten Dinges in dem Liebenden das Streben der Seele selbst, d. h. sie erfüllt (Schol. 11) den Liebenden mit Freude, die um so größer ist, je größer dieser Affekt in dem geliebten Ding gewesen ist." Wie viel besser ist dagegen der zweite Teil des Beweises gelungen, der folgendermaßen verläuft: „Insofern ein Ding mit Trauer erfüllt wird, insofern wird es zerstört, und zwar um so mehr, mit je größerer Trauer es erfüllt

[1]) Freude ist (Schol. von 11) ein Zustand des Erleidens, wodurch die Seele zu größerer Vollkommenheit übergeht.

wird (Schol. 11); und infolgedessen (Lehrs. 19) wird der, der sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Trauer erfüllt wird, ebenfalls mit Trauer erfüllt werden, und zwar um so mehr, je größer dieser Affekt in dem geliebten Dinge gewesen ist."

Auch die Lehrsätze 22, 23, 24 und 28 können als Behauptungen angesehen werden, die nicht sowohl eines eigentlichen Beweises, als höchstens einer gewissen Erläuterung bedürfen, durch die wir ihren Inhalt uns zu besserem Verständnis bringen. Zwar schreiben wir diesen Sätzen eine unbedingte Gültigkeit nicht zu; soweit sie aber gültig sind, leuchten sie ohne Schwierigkeit ein. Doch führen wir dies im einzelnen nicht näher aus, da es unnötig sein dürfte, die kritischen Untersuchungen über das formelle Beweisverfahren im dritten Teile noch weiter fortzusetzen. Das bisher Gesagte wird genügen, um das allgemeine Urteil zu rechtfertigen, das wir weiter vorn über die geometrische Darstellung der Lehre von den Affekten ausgesprochen haben (178 ff.). Damit Spinoza jedoch kein Unrecht geschieht, mag noch ausdrücklich hervorgehoben werden, daß es nicht die Absicht unserer Kritik war, den Eindruck zu erwecken, als wären so ziemlich alle Beweise des dritten Teiles mit ähnlichen Mängeln behaftet, wie wir sie in einer Reihe von Fällen kennen gelernt und für viele andere Fälle behauptet haben. Wir sind vielmehr der Meinung, daß eine ganze Anzahl der Beweise weit günstiger beurteilt werden muß; doch ist es nicht die Aufgabe einer kritischen Untersuchung, wie wir sie führen, dies im einzelnen genauer festzustellen.

An die Untersuchungen des dritten schließen sich die des vierten Teiles auf das engste an; Spinoza bildet hier die Affektenlehre noch weiter aus, um dann die Grundzüge seiner Moralphilosophie oder seiner Ethik im engeren Sinne des Wortes zu entwickeln. Zu Ende gebracht werden diese Erörterungen aber erst im letzten Teile, der den ethischen Betrachtungen schließlich eine religionsphilosophische Wendung

gibt, indem er zu zeigen sucht, daß die Freiheit und Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntnis Gottes und in der intellektuellen Liebe zu Gott besteht. So wichtig nun diese Untersuchungen für das Spinozistische System im ganzen auch sind, so gehen wir doch auf den Inhalt der beiden letzten Bücher im formellen Teile unserer Kritik nicht mehr näher ein. Wir würden schließlich nur Gefahr laufen, den Leser zu ermüden und dadurch auch unsere bisherigen Untersuchungen um einen Teil ihrer Wirkung zu bringen. Die sachliche Kritik des Systems wird uns ja Gelegenheit geben, auch den Lehren näher zu treten, die wir jetzt auf sich beruhen lassen, und dabei zugleich ihre Begründung gebührend zu berücksichtigen.

Ein allgemeines Urteil über die formelle Seite der in den beiden letzten Büchern enthaltenen Untersuchungen ist deshalb natürlich in dem jetzigen Zusammenhang nicht ausgeschlossen; wie dasselbe ausfallen wird, läßt sich nach den bisherigen Ergebnissen unserer Kritik mit einiger Sicherheit vermuten. In der Tat zeigt die Beweisführung in dem vierten und fünften Teile ganz ähnliche Mängel, wie sie dem Leser auch sonst in der Ethik entgegentreten. Weder sind die Voraussetzungen, von denen Spinoza ausgeht, hinreichend gesichert, noch die Folgen, die sich aus ihnen ergeben sollen, durch ein einwandfreies logisches Verfahren abgeleitet. Es wäre ein Leichtes, dies an einzelnen Beispielen nachzuweisen; doch dürfen wir vielleicht hoffen, durch die vorausgehenden Untersuchungen das Vertrauen des geneigten Lesers so weit erworben zu haben, daß er bereit ist, unsere Ansicht auch ohne nähere Begründung einigermaßen gelten zu lassen.

Um jedoch ein abschließendes Urteil über die Beweisführung des Spinoza fällen zu können, dürfen wir nicht vergessen, daß dieselbe vielfach von der geometrischen Darstellung unabhängig ist und in der sonst üblichen Form erfolgt. Es ist jedoch nicht unsere Absicht, in dem gegenwärtigen Zusammenhange auch diesen Teil der Ausführungen

des Spinoza in Betracht zu ziehen; vielmehr mag das der sachlichen Kritik vorbehalten bleiben. Sie wird uns zeigen, daß die Begründung, die Spinoza von seinen Ansichten in der gewöhnlichen Form philosophischer Gedankenentwicklung gibt, im allgemeinen ebensowenig zutreffend ist, wie die offizielle geometrische Beweisführung, wenn sie auch im übrigen entschiedene Vorzüge vor letzterer besitzt. Indem wir dieses Ergebnis später anzustellender Untersuchungen jetzt einmal vorwegnehmen, gelangen wir nunmehr zu einem Gesamturteil von überaus ungünstigem Charakter. Man mag über Spinoza und seine Bedeutung sonst denken wie man will, so kann es doch gar keinem Zweifel unterliegen, daß wenige philosophische Systeme so mangelhaft und unzulänglich begründet sind wie das, was in der Ethik niedergelegt ist. Wenn man so häufig ganz anders geurteilt und geglaubt hat, Spinozas Philosophie auch in formeller Hinsicht einen besonderen Ehrenplatz einräumen zu müssen, so vermag uns diese Tatsache nicht im mindesten zu beirren. Sie beweist nach unserem Dafürhalten nur so viel, daß die Vertreter solcher Anschauungen schwache Logiker waren oder keine genügende Kenntnis des Spinozistischen Systemes besaßen. Jedenfalls schließen wir uns mit unserem Urteil denjenigen Kritikern an, die der entgegengesetzten Meinung huldigen, und nehmen auf Grund unserer eingehenden Untersuchungen das wissenschaftliche Recht in Anspruch, die Philosophie Spinozas nach der formellen Seite in den wesentlichsten Beziehungen als unhaltbar verwerfen zu dürfen.

Trotzdem wollen wir nun nicht im mindesten leugnen, daß Spinoza für seine Person ein äußerst scharfsinniger und in hohem Grade systematisch angelegter Denker war; das geht gerade aus der Ethik trotz aller ihrer logischen Fehler ganz besonders deutlich hervor. Wie aber war es dann möglich, daß sein wissenschaftliches Hauptwerk in formeller Hinsicht so unvollkommen ausfallen konnte? Um diese Frage richtig zu beantworten, ist es vor allen Dingen

nötig, in Erwägung zu ziehen, daß er sich eben zur Darlegung seiner Gedanken einer Methode bediente, die im Prinzip verfehlt war und ihn von vornherein in die Notwendigkeit versetzte, seine Ansichten auf eine ganz andere Weise zu entwickeln, als es ihrer Genesis und ihrem natürlichen Zusammenhang entsprach. Wären daher seine Anschauungen auch sachlich alle richtig gewesen, so würde es ihm doch schwerlich gelungen sein, ihnen mit Hilfe der gewählten Methode eine logisch einwandfreie Ableitung und Begründung zu geben. Auch bei Anwendung des größten Scharfsinnes war es kaum anders möglich, als daß die deduktiv-geometrische Darstellung eine Fülle von logischen Mängeln und Unzulänglichkeiten im Gefolge haben mußte.

Dieses Resultat stand aber für die Ethik um so sicherer in Aussicht, als die Lehren des Spinoza auch ihrem Inhalte nach zu den größten Bedenken Anlaß geben. Wir werden im zweiten Teile unserer Kritik zu zeigen suchen, daß die in der Ethik entwickelte Weltanschauung in der großen Mehrzahl der wesentlichen Punkte durch die Tatsachen der Erfahrung widerlegt und ad absurdum geführt wird. Da man nun irrige Ansichten wissenschaftlich nicht begründen kann, so befand sich Spinoza meistenteils in der schlimmen Lage, nach Beweisen suchen zu müssen, die im besten Falle nur den täuschenden Schein einer Begründung seiner Sätze hervorbringen konnten; da er sich aber außerdem noch einer prinzipiell verfehlten Beweismethode bediente, so ist es wirklich kein Wunder, wenn schließlich ein Ganzes zustande kam, das in formell-logischer Beziehung die größten Schwächen zeigt.

Dabei sind wir durchaus überzeugt, daß Spinoza die Fähigkeit gehabt hätte, die logischen Mängel der Ethik zu erkennen und aufzudecken, wenn sein Werk die Leistung eines anderen Denkers gewesen wäre, der er selbst als objektiver Kritiker und womöglich als Vertreter einer verschiedenen Weltansicht gegenübergestanden hätte. In seine eigenen Anschauungen aber war er so eingelebt, daß er

ihnen gegenüber die Neigung zur Kritik und die subjektive Freiheit des Denkens einigermaßen verloren hatte. Daher ließ er sich auch durch die ihm gemachten Einwürfe in dem festen Glauben an die Richtigkeit seiner Ansichten durchaus nicht beirren. An äußeren Veranlassungen, seine Lehren und deren Begründung kritisch zu prüfen, hat es ihm durchaus nicht gefehlt. Sein Briefwechsel zeigt uns zur Genüge, wie viel von verschiedenen Seiten her gegen seine Ansichten eingewendet wurde. Leider kann man nicht sagen, daß die Antworten, durch die Spinoza die ihm vorgetragenen Bedenken zu zerstreuen sucht, im allgemeinen sehr zufriedenstellend wären. Er begnügt sich sehr häufig damit, in dogmatischem Tone seine Behauptungen zu wiederholen, ohne auf den eigentlichen Kern der erhobenen Einwürfe näher einzugehen; wo er sich aber auf ausführlichere Auseinandersetzungen einläßt, entwickelt er verhältnismäßig doch nur selten neue und die Diskussion wirklich fördernde Gesichtspunkte.

Zu einem solchen Verfahren lag nun für ihn im Grunde nur sehr wenig Veranlassung vor; denn ohne Zweifel sind die Einwürfe, die man gegen seine Lehren vorbrachte, zu einem großen Teile durchaus berechtigt und treffen wirkliche Schwächen des Systems. Man glaube nur ja nicht, wie man es gewiß sehr häufig getan hat, daß die Urheber der Einwendungen fast alle unfähig gewesen wären, in den Gedankengang des Spinoza einzudringen; im Gegenteil befanden sich unter ihnen eine ganze Anzahl von Männern, die ein recht gutes wissenschaftliches Urteil besaßen und sehr wohl beanspruchen konnten, mit ihren Bedenken ernst genommen zu werden [1]). Spinoza aber hat diesen Bedenken nicht die Aufmerksamkeit und die Beachtung geschenkt, die sie eigentlich verdient hätten. Er ist eben davon überzeugt, daß er, wenn auch nicht die beste, so doch die

[1]) Selbst ein Mann wie Blyenbergh, der in den sechziger Jahren mit Spinoza ziemlich eingehend über einige metaphysisch-

wahre Philosophie gefunden hat[1]). Daher bleibt er denn allen Einwendungen gegenüber bei seinen Sätzen und bei deren Begründung einfach stehen, ohne sich zu einer Revision seiner Uberzeugungen oder seiner Beweismethode zu entschließen.

Freilich verkennen wir nicht, daß es eine sehr schwere Aufgabe ist, Überzeugungen, die aus langem und tiefem Nachdenken hervorgegangen sind, nachträglich wieder umzubilden; auch muß ja ein philosophischer Forscher, der eine systematische Weltanschauung begründen will, bei irgendwelchen zusammenhängenden Ansichten schließlich stehen bleiben. Es ist daher psychologisch sehr begreiflich, daß Spinoza wenig geneigt war, den ihm gemachten Einwürfen in vollem Umfang gerecht zu werden. Auch war er weniger als mancher andere Denker in der Lage, seine Anschauungen auch nur in einzelnen Punkten einer Korrektur zu unterziehen. Denn die geometrische Beweisführung bedingte einen so genau bestimmten Zusammenhang zwischen den einzelnen Sätzen des Systems, daß unter Umständen auch geringfügige Änderungen genügt hätten, um die Anlage des Ganzen zu stören. Bei der Wichtigkeit aber, die Spinoza der deduktiven und geometrischen Entwickelung seiner Gedanken beilegte, konnte er auf diese Form der Darstellung nicht verzichten, wenn er nicht zugleich einen wesentlichen Bestandteil seiner Weltanschauung preisgeben wollte.

Infolgedessen mußte er aber auch alle die Schwierigkeiten in den Kauf nehmen, die die Anwendung der geo-

---

ethische Probleme korrespondierte, ist nicht nur der lästige und unverständige Frager, als den ihn K. Fischer (S. 141 ff.) und Freudenthal (Spinoza, 134 ff.) hinstellen; vielmehr befindet er sich mit einem Teil seiner kritischen Ausführungen ganz im Recht, während Sp.'s Erwiderungen darauf zu wünschen übrig lassen.

[1]) „Ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, sed veram me intelligere scio," sagt er in Brief 76 (74), an Albert Burgh.

metrischen Methode notwendigerweise mit sich brachte. Trotz seines Scharfsinnes hat es ihn offenbar sehr viel Mühe und sehr viel Nachdenken gekostet, bis er so weit war, sein System als ganzes nach dieser Methode darstellen zu können. Denn zwischen dem ersten Entwurf seiner Weltanschauung in dem kurzen Traktat und der Vollendung der Arbeit an der Ethik liegt ein Zeitraum von etwa 20 Jahren. Ohne Zweifel ist es auch eine große geistige Leistung, die er mit der geometrischen Formulierung seiner Gedanken vollbracht hat. Dies irgendwie leugnen zu wollen, liegt durchaus nicht in der Absicht unserer Kritik; wir sind sogar gern bereit, ihm wegen dieser Leistung und des Scharfsinnes, der sich in ihr offenbart, in gewissem Sinne den Zoll unserer Bewunderung darzubringen. Das kann uns jedoch anderseits in keiner Weise abhalten, rücksichtslos die logischen Fehler und Schwächen aufzudecken, die in der Ethik allenthalben vorhanden sind [1]).

---

[1]) Trotz der eingehenden Begründung, auf die sich die Ergebnisse dieses Teiles meiner Untersuchungen stützen, wird gar mancher Leser doch noch der Meinung sein, daß das Gesamturteil, zu dem ich in formeller Beziehung gelangt bin, viel zu hart und schroff ausgefallen ist. Deshalb möchte ich an dieser Stelle noch ausdrücklich betonen, daß ich die Beweisführung der Ethik durchaus nicht schärfer beurteile, als es auch viele andere und gerade hervorragende Kritiker der älteren wie der neueren Zeit getan haben. Meine Schrift enthält hierüber ja mancherlei Mitteilungen. Hier will ich noch auf zwei Aussprüche von Leibniz und eine Äußerung von Hegel verweisen. Der erstere sagt in seinen „Considérations sur la doctrine d'un esprit universel" vom Jahre 1702 (Erdmann, S. 179): „Spinosa a prétendu démontrer, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde, mais ses démonstrations sont pitoyables ou non-intelligibles"; und in den „Préceptes pour avancer les sciences" spricht er von dem „nachgelassenen Werke von Gott" als einer Schrift, „qui est si plein de manquemens, que je m'étonne" (Erdm. 168). Diese Urteile lassen sich nicht dadurch entkräften, daß man etwa versucht, sie einfach auf Rechnung einer unbilligen Animosität gegen Spinoza zu setzen; denn sie entsprechen, sachlich genommen, ohne Zweifel den eingehenden und durchaus objektiv gehaltenen kritischen Bemerkungen

über die Ethik, die sich in L.'s Nachlaß vorgefunden haben. (Vgl. Anhang.) Nicht viel günstiger spricht sich Hegel aus, wenn er über Sp.'s Begründung der Lehre von der Einheit der Substanz folgende Bemerkung macht: „Daß aber nur eine Substanz ist, liegt schon in der Definition von Substanz; die Beweise sind nur formelle Quälereien, die nur das Verstehen Spinozas zu erschweren dienen" (XV, 388).

Zweiter Teil.

Sachliche Kritik.

Die bisherigen Erörterungen haben uns schon manche Gelegenheit zu einem sachlichen Urteil über einzelne Sätze des Spinoza geboten; im großen und ganzen dürfte es uns jedoch gelungen sein, den formellen Gesichtspunkt der Betrachtung festzuhalten und in selbständiger Weise durchzuführen. Daher bleibt trotz der im ersten Teile geübten scharfen Kritik die Möglichkeit offen, daß der Inhalt des Spinozistischen Systemes im wesentlichen richtig sein könnte; denn die Gültigkeit irgendwelcher Behauptungen wird ja noch nicht dadurch widerlegt, daß man die Unzulänglichkeit ihrer Begründung nachweist. Wir bedürfen also besonderer Untersuchungen, um zu einem bestimmten Urteil über den sachlichen Gehalt der Spinozistischen Philosophie zu gelangen. Als erster Gegenstand dieser Untersuchungen bietet sich uns naturgemäß Spinozas Gotteslehre dar.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von Gott.

I. Das Wesen Gottes.

a) Die zahllosen Attribute.

Beim Beginn der wichtigen Betrachtungen, die uns nunmehr beschäftigen sollen, bringen wir dem Leser noch einmal die Tatsache in Erinnerung, daß es in dem Systeme

des Spinoza an einer einigermaßen befriedigenden Begründung der Lehre vom Dasein und Wesen Gottes gänzlich gebricht. Anstatt von der Erfahrung auszugehen, um auf Grund derselben zu zeigen, daß uns die Beschaffenheit der gegebenen Wirklichkeit nötigt, einen göttlichen Weltgrund anzunehmen, begnügt sich Spinoza fast gänzlich mit ontologischen Begriffskonstruktionen, über deren wissenschaftliche Wertlosigkeit kein Zweifel sein kann. Auch die Definition, durch die er das Wesen Gottes zu bestimmen sucht, ist weiter nichts als das Ergebnis einer höchst willkürlichen Spekulation. Denn daß es sich bei dem Begriffe einer Substanz, die aus einer unendlichen Menge unendlicher Attribute besteht, in der Tat um eine willkürliche Konstruktion handelt, dürfte einem unbefangenen Denken ohne Schwierigkeit einleuchten. Durch Erwägungen, die von der Erfahrung ausgehen, werden wir auf einen derartigen Begriff ganz gewiß nicht geführt. Wenn wir der Annahme einer göttlichen Weltursache wissenschaftlich überhaupt bedürfen, so brauchen wir sie aus keinem anderen Grunde und zu keinem anderen Zweck, als um mit ihrer Hilfe den gegebenen Weltinhalt zu erklären. Dann ergibt sich aber auch ohne weiteres, daß wir Gott nur solche Eigenschaften zuschreiben dürfen, die durch die Tatsachen der Erfahrung gefordert werden. Wo immer die Beschaffenheit einer uns unmittelbar nicht bekannten Ursache aus ihren Wirkungen abgeleitet werden soll, kann es nur so geschehen, daß wir den zu bildenden Begriff der Ursache in genaue Übereinstimmung mit dem Inhalte der Wirkungen bringen, zu deren Erklärung uns die Ursache eben dient. Andere als die so erschlossenen Eigenschaften dürfen wir der Ursache nur dann beilegen, wenn sie außer den Erscheinungen, von denen wir ausgingen, noch weitere Wirkungen erklären soll.

Auf das gleiche Verfahren sind wir nun auch bei allen Untersuchungen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes angewiesen. Da sich durch Erwägungen von rein

begrifflicher Natur über das Wesen Gottes in keiner Weise etwas ausmachen läßt, so können wir seine Eigenschaften eben nur von empirischer Grundlage aus und durch ein regressives Schlußverfahren festzustellen suchen. Wie weit wir auf diesem Wege etwa gelangen werden, ist eine Frage, die uns hier nichts weiter angeht; man mag darüber denken, wie man will, so ist es doch nach Abweisung aller ontologischen Spekulationen völlig klar, daß, wenn überhaupt eine Erkenntnis vom Wesen Gottes möglich ist, sie nur mit Hilfe des geschilderten Verfahrens gewonnen werden kann. Und zwar gilt dies ebensowohl in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht; in beiden Beziehungen sind wir bei dem Versuch einer Bestimmung der göttlichen Eigenschaften genötigt, von der Grundlage der Erfahrung auszugehen.

Es ist daher schon ganz unrichtig, wenn man glaubt, Gott auf alle Fälle als unendlich denken zu müssen; zwar scheint es uns unter dem Einfluß theologischer und philosophischer Tradition ganz selbstverständlich zu sein, daß Gott die Eigenschaft der Unendlichkeit besitzt. Wenn aber der Ausdruck Unendlichkeit nicht bloß soviel wie unermeßliche Größe bedeuten, sondern im eigentlichen Sinne gemeint sein soll, so steht es durchaus nicht von vornherein fest, daß Gott diese Eigenschaft zukommen muß. Im Gegenteil wird man im Hinblick auf die Schwierigkeiten im Begriff einer realen Unendlichkeit gegen eine solche Auffassung von Gott sehr starke Bedenken erheben müssen. Jedenfalls aber ist es ganz sicher, so häufig das auch heutzutage noch verkannt werden mag, daß wir die Größe Gottes nur aus seinen Wirkungen erschließen können und daher durchaus keinen Grund haben, ohne weiteres die Unendlichkeit im wissenschaftlichen Sinne des Wortes zu den Eigenschaften Gottes zu rechnen.

Immerhin wollen wir es nun nicht allzusehr tadeln, wenn jemand von Gott als unendlichem Wesen spricht; wir würden uns daher auch den Spinozistischen Begriff der

unendlichen Substanz vielleicht gefallen lassen können, wenn sich Spinoza damit begnügt hätte, ganz im allgemeinen das Merkmal der Unendlichkeit im Begriffe der Substanz mit anzuführen. Darauf aber beschränkt er sich nicht; um vielmehr die göttliche Substanz über die Sphäre alles Endlichen möglichst hoch emporzuheben, schreibt er ihr eine unendliche Menge unendlicher Attribute zu, die ihr wahres Wesen ausmachen sollen. Damit glaubt er zugleich eine ganz bestimmte, deutliche und unanfechtbare Vorstellung vom Wesen Gottes zu gewinnen; in Wirklichkeit aber stellt er nur einen durchaus unhaltbaren, widerspruchsvollen und monströsen Begriff auf. (Vgl. S. 115/6.) Wenn man freilich über den Inhalt seiner Worte nicht genauer nachdenkt, so mag es vielleicht wieder einen großartigen Eindruck machen, daß Gott eine unendliche Fülle unendlicher Eigenschaften in sich enthalten soll; vor einer kritischen Prüfung aber hält dieser Begriff in keiner Weise stand. Denn wie soll es möglich sein, daß in einem und demselben Wesen eine unendliche Menge von Eigenschaften vereinigt sind, von denen wiederum jede einzelne unendlich ist? Wohin geraten wir mit unseren Vorstellungen, wenn wir versuchen wollen, diesen Begriff wirklich auszudenken? Ist es nicht schließlich ein bloßes Nichts, bei dem wir anlangen, während uns die Definition gerade auffordert, Gott alle nur mögliche Realität zuzuschreiben?

Wie Spinoza die Sache selbst verstanden haben will, deutet er in der Erläuterung zu seiner Definition an, indem er bemerkt, daß zu dem absolut Unendlichen alles das gehört, was eine Wesenheit ausdrückt und keine Negation einschließt. Das heißt mit anderen Worten: Gott ist das allerrealste oder auch das allervollkommenste Wesen. Daß Spinoza in der Tat das Wesen Gottes zugleich im Sinne dieser Begriffe auffaßt, geht nicht nur aus der eben erwähnten Erläuterung, sondern auch aus zahlreichen anderen Stellen seiner Schriften hervor. Wir brauchen kaum noch einmal an den neunten Lehrsatz des ersten

Teiles der Ethik zu erinnern, wonach einem Dinge um so mehr Attribute zukommen, je mehr es Realität oder Sein besitzt. Von diesem Gedanken, den er öfter ausspricht, gilt für Spinoza aber auch die Umkehrung, daß ein Ding um so mehr Realität besitzt, je mehr es Attribute hat. Ferner ist der Begriff der Realität dem Begriffe der Vollkommenheit gleichzusetzen (I, Def. 6); die Vollkommenheit besteht in dem Sein, die Unvollkommenheit in dem Mangel des Seins, sagt Spinoza in Brief 36 (41). Daher ist Gott zugleich als allervollkommenstes Wesen zu denken und wird mit diesem scholastischen Ausdruck von Spinoza häufig bezeichnet (Ethik I, 11, Bew. 2 u. Schol.; Brief 2, 35 (40), 60 (64) u. a. and. O.). Die Vollkommenheit trifft aber wieder mit der Unendlichkeit zusammen, wie z. B. aus dem zweiten Briefe und aus dem Scholium zu I, 11 hervorgeht, wo am Ende von dem Ens absolute infinitum seu perfectum die Rede ist.

Wenn wir nun dies alles erwägen, so verstehen wir, wie Spinoza zu seiner eigentümlichen Auffassung von Gottes Wesen gelangt. Recht deutlich lassen den Ursprung dieser Auffassung auch einige Stellen des kurzen Traktats erkennen. Im Beginn des zweiten Hauptstücks (d. 1. T.) dieser Jugendschrift wird Gott als ein Wesen definiert, „von welchem Alles oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, von welchen Eigenschaften jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist“. Dazu gibt eine Anmerkung folgende Begründung: „Da das Nichts keine Eigenschaften haben kann, muß das All alle Eigenschaften haben; und wie das Nichts keine Eigenschaften hat, weil es Nichts ist, so hat das Etwas Eigenschaften, weil es Etwas ist; und darum, je mehr ein Ding Etwas ist, desto mehr Eigenschaften muß es haben. Demzufolge muß also Gott, der das vollkommenste, das unendliche oder alles Etwas ist, auch unendliche, vollkommene und alle Eigenschaften haben“ (S. 12; vgl. außerdem S. 16 u. 18).

Die deutliche Einsicht in den Ursprung des Begriffs läßt uns aber zugleich die Willkür seiner Bildung er-

kennen. Denn es ist ohne weiteres klar, daß wir aus der Eigenschaftslosigkeit des Nichts und der begrenzten Zahl der Eigenschaften endlicher Dinge nicht auf die Existenz eines Wesens schließen dürfen, dem alle überhaupt denkbaren und möglichen Eigenschaften in unendlicher Vollkommenheit zugeschrieben werden müssen. Auch wenn wir mit Spinoza Gott und All in gewisser Weise identifizieren, folgt natürlich gar nicht, daß Gott eine unendliche Allheit von Attributen besitzt. Denn der Ausdruck „das All" bedeutet ja nur die Gesamtheit alles Seienden, ohne über deren Größe das mindeste auszusagen. Mag daher die Größe Gottes die Größe der endlichen Dinge noch so sehr überragen, so bleibt es doch dabei, daß es weiter nichts als eine völlig unbewiesene Voraussetzung ist, wenn wir Gott so definieren, wie es Spinoza tut. Denn daß aus einer solchen Definition die Realität eines entsprechenden Gegenstandes sich auf keinen Fall ergibt, brauchen wir nicht von neuem auseinanderzusetzen.

Der Begriff der absolut unendlichen Substanz ist aber nicht nur vollkommen willkürlich gebildet, sondern auch in sich selbst unhaltbar, wie schon gesagt wurde. Denn es ist keineswegs zutreffend, daß sich in ein und demselben Subjekt oder auch nur als ein zusammenhängendes Ganze[1]) eine unendliche Menge unendlicher Eigenschaften denken lassen. Dies würde nur dann möglich sein, wenn der Satz Geltung hätte, daß Realitäten einander nicht widersprechen können. Nun hat man freilich oft gemeint, daß nur Realität und Negation einander widersprechen und daher kein Widerspruch entsteht, wenn wir beliebige Realitäten zu einem Begriffe vereinigen. Bei dieser Anschauung vergaß man aber ganz und gar, daß Dinge und Merkmale von Dingen, wenn auch nicht in einem rein logischen Widerspruch, so doch in einem realen Gegensatze zueinander stehen können,

---

[1]) Diesen Ausdruck füge ich hinzu mit Rücksicht auf die Stellen, an denen Sp. Gott für den bloßen Inbegriff seiner Attribute erklärt.

durch den sie sich gegenseitig beschränken oder geradezu aufheben und vernichten. Infolgedessen ist es auch unmöglich, Begriffe zu bilden, in denen Merkmale vereinigt sein sollen, die zur Bezeichnung real entgegengesetzter Größen dienen. Daher hebt sich nun der Begriff der absolut unendlichen Substanz ganz von selbst auf. Denn wenn Gott eine unendliche Menge unendlicher Eigenschaften besitzen soll, so müssen in ihm notwendigerweise auch reale Gegensätze enthalten sein, deren Glieder nicht friedlich zusammen bestehen können. Nun lehrt Spinoza freilich, daß die einzelnen Attribute der Gottheit voneinander ganz unabhängig sind und sich gegenseitig nicht zu beeinflussen vermögen. Damit aber stellt er nur eine ganz grundlose Behauptung auf, die außerdem zu der Annahme der Einheit und Unteilbarkeit des göttlichen Wesens in keiner Weise stimmt. Demnach ist durchaus nicht abzusehen, wie der Gegensatz zwischen den Attributen vermieden werden soll, wenn Gott wirklich alle nur erdenklichen Eigenschaften zukommen. Also bleibt nur eine doppelte Möglichkeit übrig: Entweder sind die verschiedenen Eigenschaften Gottes widerspruchslos miteinander vereinbar, dann ist es völlig ausgeschlossen, daß er eine unendliche Menge von Attributen besitzt; oder wir schreiben Gott eine unendliche Menge von Attributen zu und zerstören damit von vornherein den Begriff, den wir bilden wollen[1]).

---

[1]) Das Mittelalter hat, indem es den Begriff des Ens absolute perfectum konstruierte, sich die eben erörterten Schwierigkeiten nicht verhehlt. So sagt Thomas von Aquino: „Opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositae .... Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur, quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo“ (Summa Theol. I, quaest. IV, art. 2). Dieser Zweifel wird jedoch ebenso wie das andere Bedenken, daß die zahlreichen und verschiedenen Vollkommenheiten der Dinge nicht in der Einfachheit des göttlichen Wesens enthalten sein können, auf sehr bequeme Weise durch folgenden Vergleich erledigt, den Th. dem Dionysius Areopagita entnimmt: „Sicut sol ... sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus

Tatsächlich hat nun auch Spinoza mit dem Begriff der absolut unendlichen Substanz in seinem System nur sehr wenig anzufangen gewußt. Er ist ja nicht einmal imstande, die einzelnen Attribute aus dem Begriff abzuleiten, obwohl man doch meinen sollte, daß dies die einfachste Sache von der Welt wäre. Wenn Gott wirklich alle denkbaren Realitäten in sich enthält, so braucht man offenbar nur die empirisch gegebenen Bestimmungen der Dinge ins Unendliche zu steigern, um sie ihm mit Fug und Recht als Eigenschaften zuschreiben zu können. Begreiflicherweise ist Spinoza jedoch weit davon entfernt, auf diesem Wege die Eigen-

existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem. Et sic quae sunt diversa et opposita in se ipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.“ Daß nun dieser Vergleich die Schwierigkeiten nicht wirklich beseitigt, die er beseitigen soll, braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden. Aber auch die Erwägung, daß Gott als die wirkende Ursache der Dinge die Vollkommenheiten derselben potentialiter und „secundum eminentiorem modum“ in sich enthalten muß (ebd., etwas vorher), genügt nicht, um zu dem Satze zu gelangen, daß in Gott die Vollkommenheiten aller Dinge vorhanden sind. Vielmehr wird durch diese Art der Begründung gerade das Gegenteil bewiesen; denn daß die Dinge in Gott der Möglichkeit nach und auf eine „höhere Weise“ enthalten sind, besagt in Wirklichkeit nur, daß ihre tatsächlichen „Vollkommenheiten“ sich in Gott eben nicht finden. Damit verliert aber auch der Ausdruck „das vollkommenste Wesen“ seine eigentliche Bedeutung und dient schließlich nur zur Bezeichnung Gottes als der Weltursache. Auf diese Weise verschwinden nun freilich die Schwierigkeiten, die dem Begriff ursprünglich anhaften; aber nur um den Preis, daß der Begriff selbst eben ein ganz anderer geworden ist. Hält man dagegen an dem eigentlichen Wortsinn des Ausdrucks „das vollkommenste Wesen“ fest, so bleibt es dabei, daß der Begriff ein unmögliches und widerspruchsvolles Gebilde ist. Von Spinozas Begriff des absolut unendlichen Wesens gilt das aber in um so höherem Maße, als durch ihn der Gottheit an sich und ihrem eigentlichen Wesen nach eine unendliche Menge unendlicher Attribute als aktuelle Eigenschaften beigelegt werden, ohne irgendeinen Versuch, die Denkbarkeit eines solchen Begriffs zu erweisen.

schaften Gottes ermitteln zu wollen. Kennt er doch überhaupt nur die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung, während er alle übrigen trotz ihrer unendlichen Menge ganz auf sich beruhen läßt. Aber auch Denken und Ausdehnung vermag er nur durch ein besonderes Schlußverfahren auf Grund empirischer Voraussetzungen abzuleiten. Im übrigen zieht er freilich aus dem Begriff der absolut unendlichen Substanz einige Folgerungen; aber diese Folgerungen sind ebenso problematisch, wie der Begriff selbst. Wenn es z. B. heißt, daß aus Gottes Wesen Unendliches auf unendliche Weisen folgt, so ist das wieder nichts anderes als ein ganz unvollziehbarer Gedanke; die tatsächliche Anwendung aber, die von dem Satze in der Ethik gemacht wird, steht zu der umfassenden Bedeutung seines Inhalts im stärksten Mißverhältnis und gibt außerdem zu den allergrößten Bedenken Anlaß.

Wie soll es sodann möglich sein, einer Substanz, die aus einer unendlichen Menge unendlicher Attribute besteht, irgendwelche Eigenschaften abzusprechen, deren Größe nicht von vornherein in bestimmte Grenzen eingeschlossen erscheint? Wer will uns hindern, wenn unsere Annahmen der eben gemachten Bedingung genügen, Gott mit allen möglichen und unmöglichen Merkmalen auszustatten? Wie kommt Spinoza dazu, einen Unterschied zwischen dem Denken und der Ausdehnung auf der einen Seite und dem unendlichen Intellekt und dem unendlichen Willen auf der anderen Seite zu machen? Offenbar hat er hierzu nicht das mindeste Recht, so lange er, wie es sein prinzipieller Standpunkt verlangt, bloß vom Begriffe Gottes als solchem ausgeht. Bedarf es aber zur Bestimmung der göttlichen Attribute tatsächlich anderer Untersuchungen, so beweist das eben, daß der Begriff der absolut unendlichen Substanz eine willkürliche theoretische Konstruktion ist, die weder für die Erkenntnis Gottes, noch die der Dinge einen wirklichen Wert besitzt.

Gelegentlich leitet Spinoza allerdings aus dem Begriff

Gottes gewisse Merkmale desselben ab, wie er es z. B. in Brief 35 (40) und 83 (72) tut. Es ist aber sehr interessant zu sehen, daß er sich dabei nicht auf den Begriff der absolut unendlichen Substanz stützt, sondern in Brief 35 auf den Begriff eines Wesens, das notwendig existiert, und in Brief 83 auf den Begriff eines Wesens, dessen Essenz die Existenz einschließt. Ein solches Wesen, so folgert er dann unter anderem, muß ewig, einfach, unveränderlich sein. Es sind aber, wie der Leser wohl bedenken möge, keine Attribute Gottes, die so gewonnen werden, sondern Merkmale, die Spinoza nicht zu den Attributen rechnet[1]). So zeigt sich von

[1]) In Brief 60 (64) findet sich allerdings die Behauptung, daß sich die Eigenschaften (proprietates) Gottes sämtlich aus seinem Begriff ableiten lassen, wie er in der 6. Def. d. 1. T. der Ethik festgestellt ist. Spinoza setzt hier auseinander, was er am Begriffe des Kreises erläutert, daß sich die Eigenschaften eines Dinges nur dann aus seiner Definition entwickeln lassen, wenn die Definition den Begriff der bewirkenden Ursache mit einschließt. Darauf fährt er fort: „Sic quoque, cum Deum definio esse Ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem (intelligo enim causam efficientem tam internam quam externam), non potero inde omnes Dei proprietas expromere; at quidem cum definio Deum esse Ens, etc. (vide Definit. 6. Part. 1. Ethices)." Wenn bei dieser Verweisung nicht etwa ein Flüchtigkeitsfehler des Spinoza vorliegt, wodurch er zugleich einen Widerspruch gegen das soeben Gesagte begehen würde, so kann der Text hier nicht in Ordnung sein. Die Definition, auf die Spinoza allein verweisen darf, ist die der causa sui (1), deren Wesen die Existenz einschließt; denn nur so wird die Bedingung erfüllt, daß die Definition die Ursache angeben soll, die ja nach der Auffassung Spinozas bei Gott in der essentia liegt. Die Definition 6 dagegen, die Gott als unendliche Substanz bestimmt, ist vielmehr mit der Definition Gottes als des Ens summe perfectum identisch, die vorher gerade als ungeeignet für die Ableitung der göttlichen Eigenschaften zurückgewiesen wird. Es ist leicht verständlich, daß man bei der Herausgabe der nachgelassenen Werke diesen Zusammenhang übersehen und glauben konnte, Spinoza müsse hier, wo er von Gott redet, auch auf seine Definition Gottes verwiesen haben. Dieser Gedanke lag um so näher, als das obige Bruchstück von Definition durch den Wortlaut der sechsten Definition unmittelbar ergänzt werden kann (Per deum int. ens absolute infinitum), während die erste

neuem, wenn auch nur indirekt, daß der Begriff der absolut unendlichen Substanz an innerer Unfruchtbarkeit leidet. Bei dieser Lage der Sache, die ihm selbst doch nicht völlig verborgen bleiben konnte, hätte Spinoza aber eigentlich konsequent sein und den in jeder Hinsicht unbrauchbaren Begriff ganz fallen lassen sollen. Dies zu tun, verhinderte ihn jedoch vor allen Dingen der ontologische Charakter der Spekulationen, auf denen sein System so wesentlich beruht[1]).

b) Die beiden erkennbaren Attribute.

Von den beiden göttlichen Attributen, die uns allein bekannt sind, wollen wir zuerst die Ausdehnung betrachten. Es bedarf keines besonderen Beweises, daß Spinoza sich zu den sonst herrschenden Anschauungen in einen sehr

---

Definition eine solche Ergänzung nicht zuläßt (Per caus. sui int. id, cuius etc.). Das beweist jedoch nichts, da in Br. 83 gesagt ist „. . . . Deum definio esse Ens ad cuius essentiam pertinet existentia." So wird Sp. die Sache also auch an unserer Stelle gemeint haben. Nur wenn unsere Korrektur richtig ist, steht jedenfalls Brief 60 mit den beiden im Texte erwähnten Briefen in Einklang. — Um eine unzutreffende Vermutung zurückzuweisen, auf die man vielleicht verfallen könnte, bemerke ich noch ausdrücklich, daß die Anführung der 6. Def. sich bereits in den Op. Posth. findet und nicht erst durch eine Konjektur späterer Herausgeber in den Text gekommen ist.

[1]) Wie aus unserer Darstellung erhellt, ist Spinoza in bezug auf den Gottesbegriff zum Teil noch ganz in scholastischen Anschauungen befangen; vermöge einer glücklichen Inkonsequenz, die das Gegenstück zu der eben erwähnten, weit weniger glücklichen Inkonsequenz bildet, vermeidet er jedoch den Irrtum, den Begriff des ens perfectissimum zur Ableitung der göttlichen Eigenschaften zu mißbrauchen, wie das sogar heutzutage noch geschieht. Denn es ist in der Tat nichts anderes als ein Mißbrauch dieses freilich so wie so verfehlten Begriffes, wenn man z. B. mit seiner Hilfe zeigen will, daß Gott die Eigenschaft der Liebe zukommen muß; was man in solchen Fällen als Vollkommenheiten, resp. Realitäten Gottes ansieht, hängt zum großen Teile von ganz anthropomorphistischen Erwägungen ab.

starken Gegensatz bringt, indem er die Ausdehnung Gott als Eigenschaft zuschreibt. Daher nimmt er bereits im ersten Teile der Ethik (15, Schol.) Gelegenheit, die Einwendungen zurückzuweisen, die gegen diese Lehre erhoben werden können[1]). Aber ganz vergeblich bemüht er sich, seinen Standpunkt zu verteidigen. Was er zur Rechtfertigung desselben vorzubringen hat, läuft wesentlich darauf hinaus, daß die ausgedehnte Substanz unendlich und nicht aus Teilen zusammengesetzt, daher auch nicht teilbar sei. Infolgedessen, meint er, besteht nicht die geringste Schwierigkeit, die unendliche Ausdehnung Gott als Attribut beizulegen. Denn da es in Wirklichkeit nur eine einzige Substanz gibt, die Gott ist, so kann die Ausdehnung nicht als eine selbständige Substanz neben Gott (wie bei Cartesius), sondern nur als Attribut der einen göttlichen Substanz angesehen werden. Auch vermag niemand anzugeben, wie die Ausdehnung von Gott soll geschaffen worden sein, was doch nach den gewöhnlichen Vorstellungen der Fall ist.

Mit diesen Ausführungen wird nun Spinoza schwerlich jemand von der Richtigkeit seiner Lehre überzeugen. Wenn die Ausdehnung auch keine Grenzen hat, so folgt doch gar nicht, daß sie deshalb als eine Eigenschaft Gottes angesehen werden müßte. Auch ist es nicht verständlich, daß die substantielle Ausdehnung nicht aus Teilen bestehen und daher nicht teilbar sein soll. Um diesen Satz zu begründen, macht Spinoza einen Unterschied zwischen der Auffassung der Ausdehnung durch die Einbildungskraft und durch den Verstand; folgen wir der Einbildungskraft, so erscheint die Ausdehnung als endlich und teilbar; stellen wir sie durch den Verstand vor, so nimmt sie die Eigenschaften der Unendlichkeit und Unteilbarkeit an. Inwiefern aber im

---

[1]) Ähnliche Ausführungen auch in Brief 12 (29) an L. Meyer, vom 20. April 1663 und schon im kurzen Traktat, 1. T., 2. Kap., S. 19 ff.

letzteren Fall die Teilbarkeit aufgehoben werden soll, hat Spinoza nicht deutlich zu machen gewußt. Im Gegenteil wird man sagen müssen, daß die Ausdehnung unter allen Umständen als teilbar zu denken ist, einerlei, wie man sonst ihr Wesen auffassen mag [1]). Wäre aber die Unteilbarkeit der Ausdehnung an sich auch erwiesen, so würde doch damit für die eigentliche Behauptung, um die es sich handelt, kaum etwas gewonnen sein.

Doch wir können von den erläuternden Ausführungen des Spinoza ganz absehen, da es eine an sich unhaltbare Lehre ist, daß die Ausdehnung zu den Eigenschaften Gottes gehören soll. An die Stelle der unendlichen Ausdehnung ist die Bestimmung der Allgegenwart zu setzen, wenn wir zwischen Gott und der Gesamtheit der Dinge eine Art räumlicher Beziehung herstellen wollen; indem wir Gott aber diese Eigenschaft zuschreiben, wie es längst vor Spinoza in der Philosophie und Theologie geschehen ist, machen wir ihn nicht selbst zu einem räumlichen oder materiellen Wesen, da die Allgegenwart nicht als ein räumliches, sondern nur als ein dynamisches Verhältnis Gottes zu den Dingen zu denken ist. Spinoza dagegen zieht Gott in die Sphäre der äußeren Materialität herab und widerspricht damit nicht nur den gewohnten, sondern auch allen gesunden und vernünftigen Vorstellungen über das Verhältnis Gottes zu der Welt der materiellen Dinge. Es ist also nicht etwa ein Fortschritt, sondern ein starker Rückschritt, den er mit seiner Lehre von Gott in dieser Beziehung macht [2]).

---

[1]) Freilich ist es ganz richtig, daß wir die Teile der bloßen Ausdehnung nicht realiter voneinander trennen können, wie die Teile eines materiellen Dinges (vgl. d. k. Tr., S. 21); das ist aber für das Prinzip der Sache nicht entscheidend.

[2]) Es ist nicht ohne Interesse, zu sehen, daß Spinoza in seiner Darstellung der Cartesianischen Prinzipien zwar die Unkörperlichkeit Gottes behauptet, aber die Beziehung zu seinem eigenen Standpunkt doch insofern festhält, als er sagt (I, 9, Schol.), daß diese Be-

Freilich hat Spinoza nun darin ganz recht, daß er die Hervorbringung der unendlichen Ausdehnung durch Gott unbegreiflich findet; wenn er daher schließt, daß die Ausdehnung zu den Eigenschaften Gottes selbst gerechnet werden muß, so läßt sich das von seinem Standpunkt aus schon begreifen. Nur ist deshalb sein Schluß noch lange nicht richtig. Die Lösung der Schwierigkeiten, die hier vorliegen, muß auf ganz anderem Wege gesucht werden. Wenn wir unsere eigene Meinung über diesen Punkt in aller Kürze andeuten dürfen, so bleibt das Verhältnis Gottes zum Raume so lange unklar, als man den Raum für etwas Reales und an sich Existierendes hält. Erst dann verschwindet die Unklarheit, wenn man sich entschließt, den Raum als eine subjektive Form unseres Vorstellens anzusehen, der für die Dinge selbst keine Bedeutung zugeschrieben werden kann. Bei dieser Auffassung ist es selbstverständlich, daß Gott weder seinem Wesen noch seinem Wirken nach an irgendwelche räumlichen Bedingungen gebunden ist, während es sich zugleich ohne prinzipielle Schwierigkeiten denken läßt, daß er doch allen Dingen in gleicher Weise nahesteht. Aber auch abgesehen von der Frage nach den Beziehungen zwischen Gott und den Dingen ist die Lehre von der Subjektivität des Raumes für eine zusammenhängende Weltanschauung von größter Bedeutung; denn natürlich haben wir es mit zwei ganz verschiedenen Auffassungen vom Wesen der Natur zu tun, je nachdem wir den Raum für etwas Reales halten oder nicht. Wenn wir daher auf dem Boden der idealistischen Anschauung stehen, so entfernen wir uns in dieser Be-

---

hauptung nicht so zu verstehen sei, „ac si omnes Extensionis perfectiones ab eo (scl. Deo) removendae sint, sed tantummodo quatenus extensionis natura et proprietates imperfectionem aliquam involvunt“; davon etwas verschieden heißt es Cog. Met. I, 2 im Anfang: „Deo extensionem tribuere non potuimus .... adeoque fateri cogebamur, Deo aliquod attributum inesse, quod omnes materiae perfectiones excellentiori modo continet, quodque vices materiae supplere potest“.

ziehung gänzlich von dem Systeme des Spinoza, dem es auch nicht im Traume einfällt, die Realität des Raumes zu bezweifeln. Zwar ist auch er von der Überzeugung durchdrungen, daß unsere Vorstellungen von den äußeren Dingen subjektive Elemente in sich enthalten; er drückt das so aus, daß er sagt, die Vorstellungen, die wir von den äußeren Körpern haben, zeigen mehr die Beschaffenheit unseres eigenen Körpers, als die Natur der äußeren Körper an (II, 16, Kor. 2). Aus diesem Satze geht so viel mit Deutlichkeit hervor, daß Spinoza nicht mehr den Anschauungen des naiven Realismus huldigt, der seinen Vorstellungen von den Dingen ohne weiteres reale und objektive Bedeutung zuschreibt; in bezug auf den Raum oder, wie er sagt, die Ausdehnung, hat er jedoch den Standpunkt des naiven Realismus nicht zu überwinden vermocht.

Daraus wollen wir ihm nun keinen allzu großen Vorwurf machen, so außerordentlichen Wert wir auch unsererseits auf die Lehre von der Idealität des Raumes legen [1]). Aber mochte er auch den Raum noch so sehr für etwas Reales ansehen, so war es doch ein ganz verfehlter Gedanke, ihn zu einem Attribut der Gottheit machen zu wollen. Denn auf alle Fälle muß zugegeben werden, daß der Raum oder die Ausdehnung jeder eigenen Wirkungsfähigkeit entbehrt und gleichsam etwas Wesenloses und Nichtiges ist. Gott dagegen ist nach Spinoza als die alleinige Substanz auch das alleinige Prinzip der Wirksamkeit in der gesamten Natur, ohne das die einzelnen Dinge schlechthin kein Vermögen der Tätigkeit besitzen; in Gott gibt es auch keinen

---

[1]) Man vergleiche die eingehende Erörterung und Begründung dieser Lehre im 6. Kap. meiner Erkenntnistheorie (Methaphysik, Bd. I). — Weniger glimpflich urteilt über Spinozas (und Cartesius') Auffassung vom Wesen des Raumes Chr. Wolf, der ebenfalls schon, unter Berufung auf die Ausführungen in seiner Kosmologie, den phänomenalen Charakter des Raumes mit Entschiedenheit gegen Sp. geltend gemacht hat (Theol. Nat. II, § 689). Diese Tatsache ist in verschiedener Hinsicht sehr interessant.

Zustand bloßer Potentialität, wie Spinoza ausdrücklich lehrt; was er ist, ist er im Zustande der Aktualität, der Wirklichkeit, des Wirkens. Wie aber ist es dann möglich, daß ein so passives und wesenloses Etwas wie die bloße Ausdehnung zu den Eigenschaften Gottes gehören soll?[1])

Um diese Lehre überhaupt zu verstehen, muß man sich der Beziehungen erinnern, die die Philosophie Spinozas mit dem Systeme des Cartesius verknüpfen. Nach Cartesius ist als Substanz im eigentlichen Sinne allein Gott anzusehen; in einem davon verschiedenen und uneigentlichen Sinne können jedoch auch die geschaffenen Dinge als Substanzen bezeichnet werden; da es nun zwei Klassen von geschaffenen Dingen, nämlich körperliche und geistige Wesen gibt, so redet Cartesius von der körperlichen und geistigen Substanz, der substantia extensa und cogitans. Dabei ist aber wohl zu merken, daß diese Ausdrücke von ihm zunächst auf die einzelnen Dinge als solche angewendet werden: der einzelne Körper ist eine substantia extensa, die einzelne Seele eine substantia cogitans. Daneben bezeichnen die Ausdrücke trotz des Singularis aber auch die beiden Arten der geschaffenen Substanzen; wo dieser Sprachgebrauch vorliegt, kann man dann auch bei der substantia cogitans an die Summe aller geschaffenen Geister, bei der substantia extensa an die Summe aller Körper denken. Dagegen kommt es dem Cartesius gar nicht in den Sinn, von einer allgemeinen substantia cogitans als einem einheitlichen Wesen sprechen zu wollen; diese Vorstellung liegt seinem Denken vielmehr ganz fern. (Von Gott, der ebenfalls subst. cog. ist, ist hier natürlich nicht die Rede.) Aber auch die substantia extensa versteht er, wenigstens im Prinzip, nicht im Sinne einer einheitlichen,

[1]) Allerdings versucht Spinoza die Ausdehnung, eben weil sie ein göttliches Attribut sein soll, als eine wirkende Kraft hinzustellen; dieser Versuch scheitert aber an dem Widerspruch der Erfahrungstatsachen. Vgl. die Ausführungen hierüber im zweiten Fünftel von Abschnitt II dieses Kapitels.

die ganze Körperwelt umfassenden Substanz, wenn schon diese Bedeutung des Ausdruckes vielleicht nicht ganz abzulehnen ist, da es ja nur eine einzige Ausdehnung gibt und diese nach Cartesius das Wesen der Körper ausmacht.

Im Gegensatz zu dem, was sein Vorgänger somit eigentlich meinte, hält sich Spinoza nun sozusagen an den Singularis des Ausdrucks und stellt sofort den Begriff einer einzigen denkenden und einer einzigen ausgedehnten Substanz auf. Da es aber für ihn aus anderen Gründen eine Mehrheit von Substanzen nicht geben kann, so hat diese Ausdrucksweise, deren er sich jedoch öfter bedient, nur vorläufige Geltung; in Wirklichkeit müssen Ausdehnung und Denken als Attribute der einen, göttlichen Substanz aufgefaßt werden. In bezug auf die Lehre von der ausgedehnten Substanz wird nun damit eine Umbildung des Cartesianischen Standpunktes vorgenommen, die nur als ganz unglücklich bezeichnet werden kann. Bei Cartesius hatte es einen guten Sinn, wenn von der substantia extensa gesprochen wurde, da ja mit diesem Ausdrucke die körperlichen Dinge gemeint waren; Spinoza hingegen leugnet den substantiellen Charakter der einzelnen Dinge, um die alleinige Substanzialität Gottes zu behaupten; damit aber tritt er auf den Boden einer Anschauung hinüber, bei der die Ausdehnung nur höchst sonderbarer, um nicht zu sagen absurder Weise als Eigenschaft der Substanz festgehalten werden kann.

In ähnlicher Form wie die Cartesianische Lehre von der ausgedehnten Substanz bildet Spinoza auch die Lehre seines Vorgängers von der denkenden Substanz um. An die Stelle der vielen geistigen Einzelwesen, die Cartesius als denkende Substanzen angesehen hatte, setzt er die eine denkende Substanz, von der die geistigen Einzelwesen in der Welt nur ebenso viele Modi sind. Dabei fallen aber sogleich sehr erhebliche Unterschiede zwischen den beiden göttlichen Attributen und zwischen den Beziehungen derselben zu ihren Modis in das Auge. Wir haben darauf zum

Teil schon früher (S. 154) hingewiesen. Die Ausdehnung, so führten wir damals aus, „ist uns in der Erfahrung, wenn auch nicht als unendliche Größe gegeben; einiges Nachdenken aber belehrt uns, daß sie sich in das Grenzenlose erstreckt. Ganz anders aber steht es mit dem Begriffe des unendlichen Denkens, der von Spinoza durchaus nur erschlossen wird; denn in der Erfahrung haben wir es nur mit einzelnen, voneinander getrennten denkenden Wesen zu tun, die keineswegs wie die Teile des Raumes eine in sich zusammenhängende Größe bilden, die sich über alle Grenzen hinaus in das Unendliche erweiterte". Die einzelnen Teile der Ausdehnung bilden in ihrer Gesamtheit die Ausdehnung überhaupt, in der sie umgekehrt wiederum enthalten sind; hier trifft der Ausdruck des inesse, den Spinoza von dem Verhältnis der Modi zum Attribute gebraucht, im wörtlichen Sinne zu. Zwar lehrt er zugleich, daß die unendliche Ausdehnung ihrem substantiellen Charakter nach nicht aus Teilen zusammengesetzt sei und infolgedessen auch nicht als teilbar gedacht werden dürfe; diese Behauptung steht aber zu dem wirklichen Wesen der Ausdehnung in einem entschiedenen Widerspruch und kann daher auch nicht als ein objektiv gültiges Argument gegen unsere jetzige Kritik und für die innere Übereinstimmung zwischen den Lehren von den beiden Attributen angeführt werden. Das Verhältnis der Modi der Ausdehnung zu der Ausdehnung als Attribut bleibt aber dasselbe, auch wenn wir statt der einzelnen Teile der Ausdehnung, von denen wir bis jetzt gesprochen haben, die einzelnen Körper setzen. Denn da nach der von Cartesius übernommenen Auffassung des Spinoza die Ausdehnung das Wesen des Körpers ausmacht, so ist jeder einzelne Teil der Ausdehnung zugleich als körperliche Masse zu denken.

Wesentlich anderer Art sind nun die Beziehungen, die zwischen den Modis des Denkens und dem Attribute des Denkens bestehen. Die einzelnen Modi des Denkens machen in ihrer Gesamtheit nicht etwa ein einheitliches

und unendliches Denken als göttliches Attribut aus. Allerdings finden sich aus der früheren Zeit Spinozas einige Äußerungen, die ihrem Wortlaut nach nur dahin ausgelegt werden können, daß sich die Modi des Denkens zu ihrem Attribut wie die Teile zum Ganzen verhalten. So heißt es z. B. in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes sehr bestimmt, daß wir ein Teil eines denkenden Wesens sind, von dem einige Gedanken in ihrem ganzen Umfang, andere nur zum Teil das Wesen unserer Seele ausmachen (B. I, S. 23; P. II, 441). Das denkende Wesen ist hier aber die Substanz selbst, insofern sie durch das Attribut des Denkens bezeichnet wird. Auch folgende Stelle aus der von L. Meyer verfaßten Vorrede zu der Darstellung der Prinzipien des Cartesius gibt einen ähnlichen Sinn; um die wahre Meinung des Spinoza über das Wesen der menschlichen Seele anzudeuten, die in der Abhandlung selbst nicht hervortritt, führt Meyer (gegen das Ende) aus, daß „ebenso wie die Ausdehnung auch das Denken durch keine Grenzen eingeschränkt sei; wie daher der menschliche Körper nicht Ausdehnung schlechthin, sondern nur nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe in bestimmter Weise eingeschränkte Ausdehnung sei, so sei auch die menschliche Seele nicht Denken schlechthin, sondern nur nach den Gesetzen der denkenden Natur durch Vorstellungen in bestimmter Weise eingeschränktes Denken". Offenbar kann man auch diese Erklärung an und für sich nur so verstehen, daß die menschliche Seele in derselben Weise ein Teil des unendlichen Denkens, wie der Körper ein Teil der unendlichen Ausdehnung ist. Endlich führe ich noch eine Stelle aus Brief 32 (15) an, der im Jahre 1665 an Oldenburg geschrieben ist. „Was aber die menschliche Seele anbetrifft," sagt hier Spinoza, „so meine ich, daß auch sie ein Teil der Natur ist; weil ich nämlich behaupte, daß es in der Natur auch eine unendliche Kraft des Denkens gibt, die, insofern sie unendlich ist, die ganze Natur als Vorstellung in sich enthält.... Ferner sehe ich die

menschliche Seele als ebendieselbe Kraft an, nicht insofern sie unendlich, . . . sondern insofern sie endlich ist . . . und betrachte die menschliche Seele auf diese Weise als einen Teil eines unendlichen Intellekts“ (B. II, 310; P. I, 500).

Wenn uns nun bloß diese Äußerungen zu Gebote ständen, so müßten wir notwendigerweise annehmen, daß der einzelne Modus des Denkens, die einzelne Seele, einen Teil des substantiellen und unendlichen Denkens bildet; auf Grund der letzten Äußerung müßten wir außerdem den unendlichen Intellekt mit dem unendlichen Denken identifizieren. Zwischen dem Verhältnis, das die Modi des Denkens, und dem, das die Modi der Ausdehnung zu ihrem Attribut haben, würde sich so ein genauer Parallelismus ergeben, wie ihn das System im Grunde auch verlangt. Trotzdem ist dieser Parallelismus aber nicht als die eigentliche und jedenfalls nicht als die endgültige Meinung Spinozas zu betrachten. Die eben zitierten Äußerungen dürfen zwar nicht übersehen werden, wenn man die eigentümlichen Gedankengänge des Philosophen genau und vollständig kennen lernen will, sie müssen jedoch gegen andere Erklärungen zurücktreten. Mit voller Bestimmtheit hat sich Spinoza an verschiedenen Stellen dahin ausgesprochen, daß der menschliche Geist (nicht ein Teil des unendlichen Denkens), sondern ein Teil des unendlichen göttlichen Verstandes ist, der aber eben von dem Denken als Attribut genau unterschieden werden muß. Denn der unendliche Verstand gehört ebensowohl wie der unendliche Wille nicht zur Natura Naturans, sondern zur Natura Naturata (I, 31); Wille und Verstand verhalten sich zum Wesen Gottes wie Bewegung und Ruhe und überhaupt wie alle natürlichen Dinge (I, 32, Kor. 2); der absolut unendliche Verstand ist ebensogut wie Bewegung und Ruhe eine unendliche, unmittelbare Modifikation des göttlichen Wesens, aber nicht mit einem Attribute desselben identisch (Brief 64 [66]; K. Tr., T. I, 9. Hptst.).

Daß nun der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist, erklärt das Korollarium des 11. Lehrsatzes des zweiten Teiles ausdrücklich mit diesen Worten. Die gleiche Auffassung liegt auch Lehrsatz 36 des fünften Teiles zugrunde, wonach „die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott die Liebe Gottes selbst ist, mit der Gott sich selbst liebt", oder etwas anders ausgedrückt, „die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt". Während hier aber nur von einer ganz bestimmten einzelnen Äußerung des menschlichen Seelenlebens gesprochen wird, ist im Scholium des 40. Lehrsatzes (T. 5) in dem gleichen Sinne von der allgemeinen Funktion des Erkennens die Rede, indem gesagt wird, „daß der menschliche Geist, insofern er erkennt, ein ewiger Modus des Denkens ist, der von einem andern ewigen Modus des Denkens begrenzt wird und dieser wieder von einem andern und so ins Unendliche, so daß alle zugleich Gottes ewigen und unendlichen Intellekt ausmachen".

Nach diesen Äußerungen ist es nun klar, daß sich die menschliche Seele nicht zum Attribute des Denkens, sondern zu dem unendlichen Intellekt Gottes so verhält, wie sich die einzelnen Modi der Ausdehnung tatsächlich zu der Ausdehnung als Attribut verhalten. Zwischen die Modi und das Attribut des Denkens wird sozusagen ein Mittelglied eingeschoben, zu dem es auf der Seite der Ausdehnung an einem entsprechenden Analogon fehlt. Wenigstens müssen wir nach unseren bisherigen Untersuchungen so urteilen. Wenn wir allerdings unser Augenmerk darauf richten, daß der unendliche Verstand eine unendliche Modifikation sein soll, so geht demselben in der Sphäre der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe als unendliche Modifikation parallel. Auch lehrt Spinoza, daß das Wesen und die Existenz eines jeden einzelnen Körpers von einem bestimmten Verhältnis der Bewegung und Ruhe seiner Teile abhängig ist. Aber auch diese Lehre, die außerdem nur in aller Kürze von

Spinoza entwickelt wird[1]), vermag den Parallelismus, den wir vermissen, nicht herzustellen. Denn der einzelne Körper kann doch nicht in ähnlicher Weise als ein Teil einer unendlichen Bewegung und Ruhe angesehen werden, wie der einzelne Intellekt von Spinoza als ein Teil eines unendlichen Intellekts angesehen wird.

Aber wenn wir diese Analogie uns auch gefallen lassen wollten, so würde doch keine wirkliche Übereinstimmung zwischen der Lehre vom Denken und der von der Ausdehnung erreicht werden. Wie wir schon sagten, bilden die einzelnen denkenden Wesen nicht wie die Teile der Ausdehnung eine kontinuierliche Größe; vielmehr ist jedes beseelte Subjekt in die Grenzen seines eigenen Bewußtseins eingeschlossen, die es verhindern, aus sich heraus und zu anderen in unmittelbare Berührung zu treten. Spinoza freilich scheut sich nicht, aller Erfahrung zum Trotz einen kontinuierlichen Zusammenhang alles Seelenlebens zu behaupten. Er sieht die gesamte Natur in allen ihren Teilen als beseelt an; da nun die Welt der Ausdehnung nirgends Unterbrechungen zeigt und sich ins Grenzenlose erstreckt, so muß auch die geistige Welt die gleichen Merkmale besitzen. Auch ist ja nach Spinoza jedes endliche Ding durch ein anderes Ding der gleichen Art begrenzt (I, Def. 2); daher stößt jeder Modus des Denkens gewissermaßen an einen andern an, so daß sie, wie wir vorhin hörten, alle zusammen den unendlichen Intellekt Gottes bilden.

In Wahrheit sind das nun aber Vorstellungen, die sich durchaus nicht halten lassen. Schon die allgemeine Beseeltheit der Natur ist völlig problematisch; wäre sie aber auch erwiesen, so würde doch daraus nicht der kontinuierliche Zusammenhang alles seelischen Seins folgen, den Spinoza behauptet. Denn dann müßte zum mindesten erst festgestellt sein, daß der Zusammenhang zwischen den

---

[1]) K. Tr., Vorr. z. 2. T., Anm., S. 58; Eth. II, Lemma 4 ff., in der kurzen Körperlehre, die auf Lehrsatz 13 folgt.

Teilen der materiellen Welt nirgends durch leere Räume unterbrochen ist. Nun sieht das Spinoza freilich als eine ausgemachte Sache an, indem er mit Cartesius Ausdehnung und Materie identifiziert. Aber diese Identifikation ist selbst ganz unbegründet und kann daher nicht zum Beweis der kontinuierlichen Erfüllung des Raumes mit Materie dienen. Wir wollen jedoch diese Voraussetzung einmal gelten lassen und zugleich annehmen, daß der sich kontinuierlich durch den unendlichen Raum erstreckenden Körperwelt in allen ihren Teilen ein seelisches Leben entspricht. Dann kann man aber immer noch nicht sagen, daß die einzelnen geistigen Wesen einander begrenzen und auf diese Weise ein in sich zusammenhängendes Ganze bilden; vielmehr ist das eine Vorstellung, die nur auf räumliche Verhältnisse paßt und von Spinoza ganz mit Unrecht auf die Welt des Geistes übertragen wird. Noch weniger kann jedoch davon die Rede sein, daß die Vielheit der geistigen Wesen infolge ihres Zusammenhangs einen einheitlichen Intellekt ausmachen. Eine Vielheit seelischer Subjekte bleibt eine Vielheit, mögen auch zwischen ihnen noch so innige Beziehungen bestehen und sie alle ihre gemeinsame Wurzel in der einen göttlichen Weltsubstanz haben. Daher ergibt auch eine unendliche Menge solcher Subjekte eben nur eine unendliche Summe verschiedener Individuen und nicht einen einheitlichen Intellekt, der diese Individuen als seine Glieder in sich umfaßte.

In diesem Sinne will Spinoza auch selbst die Sache verstanden wissen; wenn er nämlich an allen möglichen Stellen seines Systems von dem unendlichen Verstande Gottes redet, so darf man sich durch diesen Ausdruck nicht irre führen lassen; freilich muß jedermann, der ohne genauere Kenntnis des Systems von dem unendlichen Verstande Gottes hört, zunächst annehmen, daß durch diese Bezeichnung Gott selbst und als solchem ein Intellekt zugeschrieben werden soll. Da aber an anderen Stellen der Intellekt der Gottheit auf das allerentschiedenste abgesprochen wird, so muß

man sich darein fügen, daß Spinoza, wenn er von dem unendlichen Verstande Gottes spricht, etwas ganz anderes meint, als was man gewöhnlich unter diesem Ausdruck versteht und vernünftigerweise auch allein verstehen sollte. In Wahrheit ist der Ausdruck nur eine zusammenfassende Formel für die unendliche Menge der in der Welt vorhandenen Vorstellungen und vorstellenden Wesen, die durch diese Bezeichnung zugleich in Beziehung zu dem an sich nicht vorstellenden und nicht intelligenten göttlichen Weltgrunde gesetzt werden. Wie wir wissen, gibt es nach Spinoza von allem Seienden auch eine Erkenntnis; zu jedem beliebigen Ding gehört eine Vorstellung desselben, die als seine Seele anzusehen ist. Dabei haben wir es aber immer nur mit einer auf eine unendliche Menge seelischer Wesen verteilten Vielheit von Vorstellungen und Erkenntnissen zu tun. Bezeichnen wir nun im Hinblick auf die Immanenz der Dinge in Gott die Gesamtheit aller Vorstellungen in der Welt als den unendlichen Intellekt Gottes, so können wir freilich sagen, daß Gott eine Erkenntnis alles Seienden hat. Wir verstehen dann auch, wie Spinoza zu der Behauptung kommt, daß Gott auch solche Dinge adäquat erkennt, die von einem einzelnen Individuum als solchem nicht adäquat erkannt werden. Die adäquate Erkenntnis eines Gegenstandes ist nämlich die vollständige, die inadäquate die unvollständige Erkenntnis desselben. Wenn ich z. B. als bestimmtes Individuum einen Gegenstand nur teilweise zu erkennen vermag, so wird meine Erkenntnis durch die Erkenntnis anderer Individuen ergänzt und vervollständigt, da auf irgendeine Weise ja jeder Gegenstand seinem ganzen Umfang nach erkannt wird. Das drückt Spinoza dann so aus, daß er sagt, Gott hat die adäquate Erkenntnis des Gegenstandes, insofern er nicht allein das Wesen meines eigenen Geistes ausmacht, sondern daneben noch andere Ideen besitzt. (Vgl. II, 11, Kor.) Mit einer Erkenntnis, die Gott an sich und außer den Individuen besäße, hat das aber nicht das mindeste zu tun.

Dieser Auffassung vom Wesen des göttlichen Intellekts fügen sich nun die meisten Äußerungen, in denen von der Erkenntnis und den Vorstellungen Gottes die Rede ist, ohne die mindeste Schwierigkeit, wenn man sich nur einmal in die eigentümliche Anschauungs- und Ausdrucksweise des Spinoza gefunden hat. Freilich gibt es aber auch Stellen, die immer wieder den Eindruck machen, als wolle Spinoza doch auch Gott selbst und an sich eine Erkenntnis zuschreiben. Wenn es z. B. im dritten Lehrsatz des zweiten Teiles heißt, daß es in Gott notwendigerweise eine Vorstellung sowohl seines eigenen Wesens, als auch alles dessen gibt, was daraus notwendig folgt, und wenn im Beweise gesagt wird, daß Gott das Vermögen besitzt, eine solche Vorstellung zu bilden, die daher auch notwendig existieren muß, aber nur in Gott existieren kann, so scheint es allerdings schwierig zu sein, diese Behauptungen mit unserer Auffassung in Einklang zu bringen. Ähnliche Schwierigkeiten bietet auch der 35. Lehrsatz des fünften Teiles, der Gott eine unendliche intellektuelle Liebe zu sich selbst zuschreibt. Diese Liebe soll Gott deshalb zukommen, weil er absolut unendlich ist, d. h. weil seine Natur sich einer unendlichen Vollkommenheit erfreut, und zwar (nach II, 3) in Verbindung mit der Vorstellung seiner selbst als Ursache (n. I, 11 u. Def. 1); das aber ist das, was im Korollarium zu Lehrsatz 32 des fünften Teiles als intellektuelle Liebe bezeichnet worden ist.

Die Schwierigkeiten, die aus diesen Ausführungen über die intellektuelle Liebe Gottes zu sich selbst für unsere Auffassung zu entspringen scheinen, werden jedoch bereits durch den folgenden Lehrsatz zum größten Teil beseitigt. Denn da erhalten wir die uns bereits bekannte Erklärung, daß die intellektuelle Liebe des Menschen zu Gott ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt. Dann werden wir aber auch umgekehrt schließen müssen, daß die unendliche Liebe Gottes zu sich selbst nichts anderes als die intellektuelle Liebe der endlichen Dinge

zu Gott in ihrer Totalität ist. Die Richtigkeit dieses Schlusses empfängt eine Bestätigung durch das Korollarium, in dem Spinoza aus dem Lehrsatz die Folgerung ableitet, daß Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß infolgedessen die Liebe Gottes gegen die Menschen und die intellektuelle Liebe der Seele gegen Gott ein und dasselbe ist.

Ist nun die Behauptung von einer unendlichen intellektuellen Liebe Gottes zu sich selbst in diesem Sinne zu verstehen, so wird auch der dritte Lehrsatz des zweiten Teiles auf analoge Weise auszulegen sein. Die Idee, die es in Gott von seinem eigenen Wesen und allen daraus entspringenden Folgen geben soll, ist dann nichts anderes als die in den Modis sich bildende Idee des gleichen Inhalts; allerdings ist dann diese Idee nicht etwa in einem einzelnen endlichen Wesen nach ihrem ganzen Umfang vorhanden; vielmehr werden wir anzunehmen haben, daß nur die Gesamtheit der endlichen Modi alle Vorstellungen besitzt, die in ihrer Totalität erst die richtige und adäquate Idee von Gottes Wesen und den daraus entspringenden Folgen ergeben. Auch ist zu bedenken, daß auf diese Weise keine einheitliche Idee von Gott und den Folgen seines Wesens entsteht; denn die fragmentarischen Vorstellungen der einzelnen Modi fügen sich ebensowenig zu einer einheitlichen und einzigen Vorstellung zusammen, wie die Modi selbst zu einem einheitlichen Intellekt. Doch kann uns dieser Umstand nicht irre machen, wenn er in dem früheren Falle nicht imstande gewesen ist, uns in unserer Auffassung zu behindern. Allerdings behauptet der vierte Lehrsatz des zweiten Teiles ausdrücklich, daß die Vorstellung von Gott nur eine einzige sein kann. Da sich aber der Beweis darauf beruft, daß auch Gott nur ein einziger ist, so braucht es sich bei dem Satze nur um die Einzigkeit der Idee von Gott ihrem Inhalte nach und nicht um die Zusammenfassung ihrer einzelnen Momente in einer einheitlichen Vorstellung zu handeln.

Nach dem Wortlaute bleibt freilich in dem Systeme des Spinoza der harte Widerspruch bestehen, daß auf der einen Seite das Vorhandensein eines göttlichen Intellekts mit aller Entschiedenheit bestritten und auf der andern von dem unendlichen Intellekt Gottes und seiner Erkenntnis des eigenen Wesens als einer selbstverständlichen Sache geredet wird. Sowohl in dem kurzen Traktat (I, 2, S. 12, 16, 17), wie in der Ethik (I, 16, 30, 31) führt Spinoza den Begriff des unendlichen Intellekts als eine keiner weiteren Erklärung bedürftige Vorstellung ein. Auch für den Satz, daß es in Gott eine Erkenntnis seiner selbst gibt, hat er im Grunde genommen gar keinen Beweis nötig; aus dem Wesen Gottes folgt nach seiner Ansicht vielmehr ohne weiteres, „wie alle einstimmig zugeben", daß er sich selbst erkennt (II, 3, Schol.; ganz ähnliche Äußerungen auch in Brief 43 (49), 56 (60), 58 (62), 75 (23); Bd. II, S. 348, 376, 382, 414). Aus dem Wesen Gottes folgt das aber nur dann, wenn schon feststeht, daß zu den Eigenschaften Gottes auch die Intelligenz gehört; es folgt jedoch gerade nicht, wenn ihm die Intelligenz abgesprochen wird. Ebensowenig hat es auf dem Standpunkte Spinozas einen Sinn, Gott die Eigenschaft der Liebe zu sich selbst oder zu den Menschen beizulegen. Alle diese Bestimmungen setzen einen theistischen Gottesbegriff oder doch wenigstens eine ganz andere Auffassung vom Wesen Gottes voraus, als sie Spinoza nach seinen sonstigen Darlegungen vertritt. Es genügt daher nicht, diese Bestimmungen so zu interpretieren, wie wir es eben getan haben, um ihre Aufnahme in das Spinozistische System begreiflich zu finden. Vielmehr bedürfen wir zur Erklärung dieser Tatsache noch anderer Erwägungen.

Daß es nun einen unendlichen Intellekt und damit eine Erkenntnis Gottes von seinem eigenen Wesen sowie allen daraus entspringenden Folgen geben soll, wird sich zu einem Teile aus der Lehre vom unendlichen Denken als göttlichem Attribut erklären lassen. Zwar unterscheidet ja

Spinoza den unendlichen Intellekt auf das bestimmteste von dem unendlichen Denken und weist ihn der Sphäre der bloßen Modi zu; auf der anderen Seite wird man aber in Betracht ziehen müssen, daß die in der Welt vorhandenen Vorstellungen in letzter Instanz sämtlich aus dem göttlichen Denken als ihrem Urgrunde entspringen. Wenn daher diese Vorstellungen umgekehrt wieder auf Gott bezogen und in ihrer Totalität als unendlicher Intellekt Gottes bezeichnet werden, so kann man vielleicht sagen, daß das trotz des so entstehenden Widerspruchs zu anderen Behauptungen immerhin einigermaßen verständlich ist. Doch können wir uns mit dieser Erklärung noch nicht zufrieden geben. Wir werden außerdem annehmen müssen, daß Spinoza zu der Aufstellung der Sätze, die uns den Anlaß zu den jetzigen Erörterungen gegeben haben, mit durch den Einfluß der historischen Tradition bestimmt worden ist, der er im übrigen freilich auf das schärfste entgegentritt[1]). In der Tat, versuchte er nicht, gewisse Beziehungen zu der überlieferten Lehre von Gott festzuhalten, so würde man trotz der soeben angestellten Erwägungen doch kaum verstehen, wie er bei seinen sonstigen Anschauungen dazu kommt, überhaupt von der Erkenntnis und Liebe Gottes zu reden. Denn nachdem jemand die Annahme eines göttlichen Intellekts als durchaus absurd und als einen ganz ungehörigen Anthropomorphismus hingestellt hat, ist es doch im höchsten Grade auffällig, wenn er nachträglich diesen Begriff wieder einführt, ohne auch nur das Bedürfnis zu empfinden, sich deswegen irgendwie zu rechtfertigen.

Daß Spinoza dabei tatsächlich unter dem Einfluß der traditionellen Lehre vom Wesen Gottes steht, wird schon durch den Umstand bewiesen, daß er sich an den vorhin erwähnten Stellen auf die allgemein herrschende Anschauung

[1]) Vgl. zu dem Folgenden die Ausführungen von Freudenthal, der in seinem Aufsatz über Spin. u. d. Schol. den scholastischen Ursprung von Lehrs. 3 u. 4 des 2. T. festgestellt hat; a. a. O. S. 134 f.

beruft, die Gott eine Erkenntnis seines eigenen Wesens zuschreibt. (Vgl. Freudenthal a. a. O.) Wenn er das aber auch nicht getan hätte, so würde es doch aus naheliegenden Gründen selbst ohne genauere Untersuchung wahrscheinlich sein, daß er mit der Mehrzahl der Sätze, von denen wir hier reden, Elemente der überlieferten Theologie in seine Philosophie aufgenommen hat; denn allein aus den Grundlagen seines eigenen Systems können diese Sätze auf natürliche Weise und in gerader Linie gar nicht erwachsen sein. Daher sieht er sich eben genötigt, ihnen einen nach unserer bisher entwickelten Auffassung wesentlich anderen als den gewöhnlichen Sinn unterzulegen, um sie mit seinen sonstigen Anschauungen in Einklang zu bringen. Diesen veränderten Sinn spricht er aber keineswegs so deutlich aus, daß über die wahre Absicht seiner Behauptungen nicht Mißverständnisse und Zweifel möglich wären. Wir müssen daher in bezug auf diesen Teil seiner Untersuchungen den schon früher gemachten Vorwurf wiederholen, daß Spinoza sich einer ganz irreführenden Ausdrucksweise bedient; denn sicher haben seine Worte die Wirkung, die eigentliche Bedeutung des Gesagten eher zu verschleiern, als offen hervortreten zu lassen. Es wird auch kaum geleugnet werden können, daß hierbei eine Art von Absicht vorliegt, indem Spinoza wenigstens einigermaßen von der Tendenz geleitet sein dürfte, seine eigentümlichen und abweichenden Anschauungen den herrschenden theologischen Vorstellungen etwas näher zu bringen. Zwar ist es keineswegs unsere Meinung, daß er mit den in Rede stehenden Sätzen seine Leser geradezu habe täuschen und in falsche Vorstellungen einwiegen wollen. Einmal ist er ein viel zu ehrlicher und aufrichtiger Denker, als daß wir ihm, solange eine andere Auffassung möglich ist, eine solche Absicht zutrauen dürften; dann aber hätte er seinen Zweck auf diese Weise auch schwerlich erreicht, da er ja im übrigen niemanden über den naturalistischen Charakter seiner Weltanschauung im Zweifel läßt. Eine gewisse Tendenz wird sich jedoch

schwerlich ganz leugnen lassen, wenn wir uns nicht etwa bei der Annahme beruhigen wollen, die in einigem Umfang jedenfalls zutreffen dürfte, daß er sich trotz aller Freiheit und Kühnheit seines Denkens von den überlieferten theologischen Vorstellungen doch nicht so gänzlich entfernt hatte, um nicht das innere Bedürfnis empfinden zu können, eine gewisse Übereinstimmung mit ihnen zu bewahren.

Daran kann freilich kein Zweifel sein, daß durch diese Lehren die Einheitlichkeit des Spinozistischen Systems gestört und seine Durchsichtigkeit nicht unwesentlich getrübt wird. Wir müssen wiederholen, was wir früher schon (S. 157 f.), allerdings in beschränkterer Anwendung, gesagt haben: Nimmt man die Sätze, auf die es hier ankommt, in dem Sinne, den sie nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch haben müßten, so bringen sie Widersprüche der stärksten Art in das System hinein. Folgen wir hingegen der von uns gegebenen Auslegung, so vermeiden wir zwar die Widersprüche; aber es ergibt sich dann der Übelstand, daß Spinoza in den betreffenden Sätzen dem Wortlaute nach etwas ganz anderes sagt, als er eigentlich meint. Doch kann diese Tatsache, so nachteilig sie auch für das System selbst sein mag, uns in unserer prinzipiellen Auffassung nicht irre machen. Es bleiben jedoch trotz aller vorangehenden Ausführungen gewisse Bedenken anderer Art bestehen, ob sich diese Auffassung in allen Fällen wirklich durchführen läßt. Was wenigstens die Sätze anbelangt, daß es in Gott eine Vorstellung seines eigenen Wesens geben und daß diese Vorstellung nur eine einzige sein soll, so wollen wir nicht schlechthin die Möglichkeit in Abrede stellen, daß Spinoza dabei doch vielleicht an eine Erkenntnis gedacht hat, die Gott selbst und als solchem zukommen soll. Mit der Erkenntnis seines eigenen Wesens ist nun aber in Gott auch eine Erkenntnis der daraus sich ergebenden Folgen verbunden; infolgedessen würde es dann nahe liegen, Gott auch noch andere Vorstellungen als die seines eigenen Wesens zuzuschreiben. Auch daß Spinoza lehrt, daß in der

Natur alles das realiter vorhanden sein muß, wovon in dem unendlichen Verstande Gottes eine Vorstellung existiert (I, 16; K. Tr. I, 2, S. 12, 16 f.), läßt die Annahme, daß alles Erkennen bloße Funktion der Modi ist, in gewissem Sinne schwierig erscheinen.

Wie sich Spinoza daher die Sache eigentlich gedacht hat, wird sich mit absoluter Sicherheit und völlig einwandsfrei vielleicht kaum feststellen lassen[1]). Daran kann jedoch nicht im mindesten gezweifelt werden, daß, wo er mit unzweideutiger Bestimmtheit redet, er Gott Intellekt und Erkenntnis abspricht. Diese Auffassung von Gottes Wesen steht auch allein mit dem sonstigen Inhalt seiner naturalistischen und antiteleologischen Weltanschauung in Einklang. Was soll die Annahme einer göttlichen Erkenntnis uns auch nützen, wenn Gott nicht nach Zwecken und Absichten wirkt, in denen sich doch seine Intelligenz vor allen Dingen offenbaren müßte?

An diesem Resultat unserer Untersuchungen wird natürlich auch dadurch nichts geändert, daß das Denken ein göttliches Attribut sein soll. Wir haben schon im ersten Teile unserer Kritik, wo wir bereits mit den jetzt erörterten Problemen zu tun hatten, die Vorstellung bekämpft (S. 154 f.), als solle mit dem Attribut des Denkens Gott selbst und an sich die Funktion des Denkens beigelegt werden. Nach den ausführlichen Untersuchungen, die wir nunmehr angestellt haben, können wir jetzt mit größerer Bestimmtheit und Entschiedenheit behaupten, daß das absolute, unendliche Denken nur den substantiellen Grund bezeichnet, aus dem die psychischen Vorgänge in der Welt entspringen, während diese selbst in die Modi fallen. Es geht das aus allen Äußerungen hervor, in denen Spinoza Gott den Intellekt abspricht; denn ein substantielles Denken, mit dem kein Intellekt mehr verbunden ist, ist eben in

[1]) Vgl. hierzu noch die Anmerkung am Schluß dieses ganzen Kapitels.

Wirklichkeit kein Denken mehr. Auch darauf mag hier noch hingewiesen werden, daß nach dem kurzen Traktat „Gott keine Weisen des Denkens außer denjenigen, welche in den Geschöpfen sind, zugeschrieben werden können" (II, 24, S. 135); infolgedessen sind auch Allwissenheit, Barmherzigkeit, Weisheit nur als gewisse Modi der denkenden Sache, aber nicht als Eigenschaften Gottes selbst anzusehen (ebd. I, 7, S. 49/50, 48, Anm.). Daher kann man auch nicht sagen, „daß Gott die Menschen lieb hat, und viel weniger, daß er sie liebt, weil sie ihn lieben, oder haßt, weil sie ihn hassen"; wenn aber die Liebe Gottes zu den Menschen geleugnet wird, „so muß das nicht so verstanden werden, als ob er dieselben sozusagen allein dahinlaufen ließe, sondern so, daß, weil der Mensch mit Allem was ist zusammen so in Gott ist, daß Gott aus diesem allem besteht, in ihm keine eigentliche Liebe zu etwas Anderem eine Stelle finden kann, weil alles in einer einzigen Sache, die Gott selbst ist, besteht" (135).

Intellekt, Wille und Gefühl sind also der Gottheit in gleicher Weise abzusprechen. Was aber bleiben dann noch für Merkmale übrig, um den Begriff des unendlichen Denkens zu bestimmen? Was soll dieses Attribut noch bedeuten, wenn ihm keine einzige der uns bekannten psychischen Funktionen zukommt? Man glaube ja nicht, daß Spinoza die Absicht hat, etwa nur die endliche und beschränkte Form des seelischen Lebens, die uns in der Erfahrung gegeben ist, mit dem Wesen der Gottheit für unvereinbar zu erklären; daß er aber um so mehr gewillt sei, ein ins Unendliche gesteigertes Erkennen, Fühlen und Wollen oder auch eine ganz andere Art der geistigen Tätigkeit, als wir sie beim Menschen antreffen, Gott als Attribut zuzuschreiben. Von alledem ist in der Spinozistischen Philosophie gar nicht die Rede. (Vgl. S. 158 ob.) Vielmehr bleibt für das unendliche Denken eben nur die Bedeutung übrig, daß es, wie gesagt, den substantiellen Grund bezeichnet, aus dem das im Universum vorhandene geistige Leben

entspringt, und auf den infolgedessen alle seelischen Vorgänge als ihren Träger bezogen werden müssen. Was aber dieses unendliche Denken an sich selbst, nach seiner „ewigen und unendlichen Wesenheit“ (I, 31, Bew.) sein soll, erfahren wir dadurch so wenig, daß uns seine eigentliche, innere Beschaffenheit vielmehr ganz unbekannt bleibt.

Daher hat Spinoza im Grunde genommen auch gar kein Recht, dieses Attribut als ein unendliches Denken zu bezeichnen, zumal auf diese Weise bei seinen Lesern ganz irrige Vorstellungen erweckt werden müssen. Die Wahl des Ausdrucks würde auch kaum verständlich sein, wenn wir nicht wüßten, daß er von Cartesius und dessen substantia cogitans ausgegangen ist. Denn wie er selbst die Sache meint, können wir nur in einem ganz anderen als dem gewöhnlichen Sinne Gott ein denkendes Wesen nennen, indem wir eben darauf reflektieren, daß er der erzeugende Grund alles geistigen Lebens ist; als solcher muß er so beschaffen sein, daß seine Natur dieser Tätigkeit wenigstens nicht widerspricht; gehen wir noch einen Schritt weiter und berücksichtigen die von Spinoza im Prinzip behauptete qualitative Gleichartigkeit von Attribut und Modus, so dürfen wir vielleicht auch sagen, daß das Attribut des Denkens von seinen Wirkungen nicht ganz und gar verschieden ist. Nur werden dadurch die entgegengesetzten Äußerungen, in denen Spinoza Gott alle psychischen Funktionen abspricht, nicht aus der Welt geschafft; zudem müssen wir erwägen, daß uns die Art und Weise, in der die Modi des Denkens aus dem Attribute des Denkens entspringen, durchaus unbekannt ist. Es bleibt also dabei, daß über dem Begriff des unendlichen Denkens ein tiefes Dunkel schwebt, das der Natur der Sache nach sich gar nicht aufhellen läßt.

Die Erkenntnis, die wir von dem Wesen Gottes haben, ist nun hiernach äußerst dürftig und gering. Zwar behauptet Spinoza mit Entschiedenheit das Gegenteil und erklärt in einem besonderen Lehrsatz ausdrücklich, „daß der

menschliche Geist eine adäquate Erkenntnis vom ewigen und unendlichen Wesen Gottes besitzt" (II, 47), die nach einer anderen Stelle geradezu zu seinem eigenen Wesen gehört (IV, 36, Schol.); ja, er trägt kein Bedenken, sich eine ebenso klare Vorstellung von Gott wie von einem Dreieck zuzuschreiben (Brief 56 [60]). Freilich ist er ehrlich genug, der letzten Äußerung sogleich die einschränkende Bemerkung hinzuzufügen, daß er nicht sagen wolle, er habe eine vollständige Einsicht in das Wesen Gottes; vielmehr vermöge er nur einige Attribute, aber nicht alle und auch nicht den größten Teil zu erkennen [1]). Aber wenn er sich selbst in dieser Weise korrigieren muß, was soll dann noch die Behauptung von der adäquaten Erkenntnis Gottes? Heißt denn das einen Gegenstand adäquat erkennen, daß man von der unendlichen Menge seiner Eigenschaften in Wirklichkeit nur zwei anzugeben vermag? Auch dadurch kommt offenbar keine adäquate Erkenntnis Gottes zustande, daß wir nach Spinoza alle Dinge auf Gott beziehen und durch ihn begreifen müssen. Selbst wenn das richtig wäre — und in einem gewissen Sinne ist es auch nach unserer Meinung richtig —, so würde die Beziehung der Dinge auf Gott als ihren substantiellen Grund doch noch etwas wesentlich anderes als eine Erkenntnis Gottes selbst bedeuten. Um es kurz zu machen: Die Behauptung von der adäquaten Erkenntnis Gottes ist ebenso wie der Begriff Gottes als einer absolut unendlichen Substanz eine rein theoretische Konstruktion, die zu dem wirklichen Inhalt des Systems in keiner Weise stimmt. Beide Lehren gehören eng zusammen und stellen im Grunde nur zwei verschiedene Ansichten von derselben Sache dar. Der Begriff Gottes ist der Begriff der absolut unendlichen Substanz; dieser Begriff, so werden wir im Sinne Spinozas sagen dürfen, ist in sich völlig klar und bestimmt, da von ihm nichts hinweg-

[1]) Auch im kurzen Traktat gesteht Spinoza die Beschränktheit seiner Gotteserkenntnis ein (II, 22, S. 131).

genommen und zu ihm nichts hinzugesetzt werden kann; also haben wir in ihm auch eine adäquate Erkenntnis Gottes. Wie es aber in Wirklichkeit sich mit dem Begriffe verhält, haben wir ja gesehen; er kann nicht den mindesten Anspruch auf objektive Gültigkeit machen und ist daher außer stande, uns eine wirkliche Erkenntnis Gottes zu verschaffen; die Erfahrung andererseits führt uns nur auf die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung, die nach Spinozas Ansicht den Begriff Gottes in keiner Weise erschöpfen.

Auch diese beiden Attribute erkennen wir jedoch nicht in gleicher Weise und mit gleicher Klarheit; nur von der Ausdehnung haben wir eine wirklich deutliche Vorstellung; was hingegen das unendliche Denken sein soll, wissen wir nicht. Damit schrumpft aber unsere positive Erkenntnis vom eigentlichen Wesen Gottes auf ein Minimum zusammen. Denn streng genommen läuft sie schließlich auf den Satz hinaus, daß Gott das Attribut der Ausdehnung besitzt oder gar die unendliche Ausdehnung selbst ist, insofern er nämlich aus seinen Attributen besteht. Da aber die Ausdehnung unmöglich zu den Eigenschaften Gottes gerechnet werden kann, so stellt sich uns der Begriff Gottes zuletzt als eine völlig unbekannte Größe dar.

In seiner Jugend scheint sich Spinoza übrigens mit der Hoffnung getragen zu haben, daß es ihm mit der Zeit gelingen werde, noch andere Eigenschaften Gottes als Denken und Ausdehnung zu erkennen. Ich schließe das aus einigen Äußerungen des kurzen Traktats. „Nach vorangehendem Nachdenken über die Natur," so sagt er da an einer Stelle (I, 1, Anm. 3, S. 9), „haben wir bis jetzt in derselben nicht mehr finden können, als allein zwei Eigenschaften, die diesem allervollkommensten Wesen zugehören." Ganz ähnlich heißt es in der ersten Anmerkung zum 7. Kapitel des ersten Teils (S. 48), es ist wahr, daß von allen den unendlichen Eigenschaften Gottes „bis jetzt nur zwei durch ihr eigenes Wesen uns bekannt sind, ... und diese sind Denken und Ausdehnung." Diese Bemerkungen deuten doch ent-

schieden darauf hin, daß Spinoza einmal an die Möglichkeit einer vollständigeren Erkenntnis des göttlichen Wesens geglaubt hat. Tatsächlich ist sein Glaube freilich nicht in Erfüllung gegangen. Da er nun trotzdem an der unendlichen Menge der göttlichen Attribute festhielt, so lag es nahe, die Frage aufzuwerfen, woher denn die eigentümliche Beschränktheit unserer Erkenntnis der Eigenschaften Gottes rühren möge. Aus eigenem Antriebe hat Spinoza diese Frage allerdings nicht erörtert; höchstens beantwortet er sie in der Ethik auf indirekte Weise, indem er den uns bekannten Satz aufstellt, daß wir außer den Körpern und den Modis des Denkens keine Einzeldinge kennen (II, Ax. 5). Daraus folgt nämlich für ihn, daß wir Gott keine anderen Attribute zuschreiben können als die, die den Modis der Ausdehnung und des Denkens entsprechen; denn bestimmte, einzelne Attribute brauchen wir ja nur deshalb, um auf sie die Modi zurückzuführen.

Dagegen sieht sich Spinoza infolge der ausdrücklichen Aufforderung eines seiner Freunde[1]) genötigt, unserer Frage näher zu treten und genauere Auskunft zu erteilen. Die Antwort, die er in Brief 64 (66) gibt, lautet in den hauptsächlichsten Sätzen folgendermaßen: „Das Wesen der Seele besteht allein darin, daß sie die Vorstellung eines wirklich existierenden Körpers ist, und demnach erstreckt sich ihr Vermögen zu erkennen“ — da nämlich das Vermögen eines Dinges nur durch sein Wesen bestimmt wird — „allein auf das, was diese Vorstellung des Körpers in sich enthält oder was aus ihr folgt. Aber diese Vorstellung des Körpers schließt keine anderen Attribute Gottes ein und drückt keine anderen aus, als Ausdehnung und Denken . . . . . Aus diesen beiden Attributen oder ihren Affektionen kann auch kein anderes Attribut Gottes erschlossen oder durch sie begriffen werden (nach I, 10 der Eth.). Daher schließe ich nun, daß die menschliche Seele von keinem anderen

[1]) In Brief 63 (65); vgl. S. 259.

Attribute Gottes außer diesen beiden eine Erkenntnis zu erlangen vermag.“ Dieser Beweis ist jedoch schon deshalb nicht zutreffend, weil die Voraussetzung, daß das Wesen der Seele in der Vorstellung des Körpers besteht, als eine, wie wir später sehen werden (Kap. 3, I), ganz unhaltbare Annahme bezeichnet werden muß. Wäre diese Auffassung vom Wesen der Seele aber auch richtig, so würde doch daraus keineswegs folgen, daß wir nur die beiden Attribute Gottes zu erkennen vermögen, die in der Vorstellung des Körpers eingeschlossen sein sollen. Und zwar würde das aus dem einfachen Grunde nicht folgen, weil es eine ganz unbewiesene Voraussetzung ist, daß unsere Vorstellungen der empirischen Einzeldinge überhaupt das Wesen göttlicher Attribute einschließen. Wenn wir auch nur auf Grund unserer Kenntnis der Erfahrungswelt uns bestimmte Vorstellungen über das Wesen Gottes bilden dürfen, so haben wir doch früher schon hervorgehoben, daß deshalb die Attribute Gottes mit der Beschaffenheit der empirisch gegebenen Einzeldinge nicht gleichartig zu sein brauchen (S. 152 f.). Also kann auch aus der von Spinoza behaupteten Tatsache, daß in unserer Vorstellung uns nur Modi des Denkens und der Ausdehnung gegeben sein sollen, nicht die Folgerung abgeleitet werden, daß aus diesem Grunde unsere Erkenntnis vom Wesen Gottes auf die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung beschränkt sein müßte.

c) Gott als blindwirkendes Prinzip.

Bei allen wissenschaftlichen Untersuchungen über das Wesen Gottes ist ein besonderes Augenmerk auf die Fernhaltung anthropomorphistischer Vorstellungen zu richten. Denn nur zu leicht ist der Mensch geneigt, Merkmale seiner eigenen Natur ohne genügenden sachlichen Grund auf die Gottheit zu übertragen. Von der Wahrheit dieses Satzes ist Spinoza auf das tiefste durchdrungen. Die gewöhnlichen Vorstellungen von Gott, wie sie nicht nur von der

großen Menge, sondern auch von wissenschaftlicher Seite vertreten werden, erscheinen ihm durchaus im Lichte eines falschen Anthropomorphismus. Er läßt es sich daher in ganz besonderem Maße angelegen sein, den Begriff Gottes von allen Merkmalen zu reinigen, die nach seiner Meinung eine zu große Ähnlichkeit mit menschlichen Eigenschaften an sich tragen.

Dieses Bestreben Spinozas ist uns schon in unseren bisherigen Untersuchungen sehr deutlich entgegengetreten; doch müssen wir seinen Kampf gegen den Anthropomorphismus noch etwas genauer kennen lernen, ehe wir zu den Ergebnissen desselben kritische Stellung nehmen können. Wir wissen bereits, daß Gott die uns bekannten psychischen Eigenschaften und Funktionen nicht zugeschrieben werden dürfen. Daher kommt ihm auch keine Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne und keine Willkür zu. Gerade diese Eigenschaften aber legt ihm die Menge bei, indem sie unter der Macht Gottes seinen freien Willen und sein Recht auf alle Dinge versteht. „Denn Gott," so meint man, „hat die Macht, alles zu zerstören und in Nichts zu verwandeln" (II, 3, Schol.). Dabei vergleicht man auch meistenteils die Macht Gottes mit der Macht von Königen (ebd.). Doch ist das durchaus falsch. Er handelt nicht wie Menschen, sondern wirkt kraft der Notwendigkeit seiner ewigen Natur. Wenn wir von einer Lenkung der Dinge durch Gott sprechen, so ist darunter in Wahrheit die feste und unveränderliche Ordnung der Natur zu verstehen; wollen wir von Entschließungen Gottes reden, so sind diese nichts anderes als die Gesetze der Natur, nach denen alles geschieht (Theol.-pol. Tr., Kap. 3, B. I, 386; P. I, 192). Wenn daher das Alte Testament Gott als einen Herrscher schildert, der willkürlich bestimmte Gesetze gibt, um die Menschen für deren Befolgung zu belohnen und für die Übertretung zu bestrafen, so ist das eine sachlich ganz unhaltbare Auffassung, mit der sich die Bibel nur dem Verständnis des Volkes anpassen will. Gott als Herrscher,

Gesetzgeber, König, als mitleidig und gerecht sich vorstellen, heißt ihm Attribute zuschreiben, die nur dem Menschen zukommen und von Gottes Natur durchaus ferngehalten werden müssen (a. a. O. Kap. 4, B II, S. 6 f.; P. I, 212 f.; ähnlich auch in Brief 19 [32] gegen d. Ende).

„Wenn wir philosophisch reden," sagt Spinoza in Brief 23 (36), vom März 1665, „dürfen wir uns keiner theologischen Ausdrucksweise bedienen: Denn da die Theologie Gott allenthalben und nicht ohne Grund als einen vollkommenen Menschen darstellt, so ist es auch ganz angebracht, daß man in der Theologie davon redet, daß Gott etwas wünscht, daß er durch die Taten der Bösen mit Abscheu erfüllt und durch die der Guten erfreut wird; in der Philosophie aber, wo wir klar erkennen, daß die Attribute, die den Menschen vollkommen machen, Gott ebensowenig beigelegt und zugeschrieben werden können, wie dem Menschen die Attribute, die die Vollkommenheit des Elephanten oder Esels bedingen, in der Philosophie haben diese und ähnliche Ausdrücke keinen Platz und dürfen da ohne die größte Verwirrung unserer Begriffe nicht angewendet werden. Daher kann, wenn man philosophisch redet, nicht gesagt werden, daß Gott von irgend wem etwas wünscht, oder daß ihm etwas widerwärtig oder unangenehm ist; denn das alles sind menschliche Attribute, die in Gott keine Stätte finden." Die endlichen Dinge sind alle in gleicher Weise außerstande, das Wesen Gottes zum Ausdruck zu bringen. „Zwischen dem Endlichen und Unendlichen besteht kein Verhältnis: Daher ist der Unterschied, der zwischen dem größten und trefflichsten Geschöpf und Gott besteht, kein anderer, als der, der zwischen Gott und dem geringsten Geschöpf vorhanden ist" (Br. 54 [58] vom Okt. 1674, B. II, 371). Demselben Manne, an den diese Worte gerichtet sind (H. Boxel), schreibt Spinoza das nächste Mal (Br. 56 [60]) folgendes: „Wenn ich leugne, daß es in Gott die Tätigkeiten des Sehens, Hörens, Aufmerkens, Wollens usw. gibt, und daß diese in ihm auf

eminente Weise enthalten sind, so sagst Du, daß Du dann nicht weißt, was für einen Gott ich habe; infolgedessen vermute ich, daß Du glaubst, es gäbe keine größere Vollkommenheit, als die, die durch die erwähnten Attribute erläutert werden kann. Darüber wundere ich mich nicht, weil ich glaube, daß, wenn das Dreieck reden könnte, es ebenso sagen würde, daß Gott im eminenten Sinne dreieckig, und der Kreis, daß Gott im eminenten Sinne kreisförmig sei: und auf diese Weise würde ein jeder Gott seine Attribute zuschreiben und sich Gotte ähnlich machen, und das Übrige würde ihm als eine Entstellung (deforme) erscheinen." [1])

Da Gott weder Intellekt noch Willen besitzt, so ist es selbstverständlich, daß er auch nicht nach Zielen und Zwecken zu handeln vermag; doch bemüht sich Spinoza, noch besonders zu zeigen, daß ein durch irgendwelche Absichten geleitetes Wirken Gott unmöglich zugeschrieben werden kann. Es würde nach seiner Meinung den Begriff der göttlichen Vollkommenheit beeinträchtigen, wenn wir annehmen wollten, daß Gott bestimmte Zwecke verfolgte, die außer ihm liegen und durch seine Tätigkeit erst verwirklicht werden sollen. „Ich gestehe," sagt Spinoza, „daß die Ansicht, die alles einem indifferenten Wollen Gottes unterwirft und von seiner Willkür alles abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abweicht, als die Meinung derer, die behaupten, daß Gott alles mit Rücksicht auf das Gute (sub ratione boni) tut. Denn diese scheinen etwas außer Gott zu setzen, was von Gott nicht abhängig ist, worauf Gott, wie auf ein Vorbild, seine Aufmerksamkeit beim Wirken gerichtet hält, oder was er ins Auge faßt, wie ein bestimmtes Ziel. Das heißt in Wahrheit nichts anderes, als

[1]) Bei solchen Äußerungen fällt einem unwillkürlich das Wort des Xenophanes ein, daß Pferde und Rinder die Götter in ihrer eigenen Gestalt künstlerisch darstellen würden, wenn sie dazu nur das Vermögen besäßen; ob Spinoza von diesem Ausspruch vielleicht Kenntnis gehabt hat?

Gott einem blinden Schicksal unterwerfen, das ungereimteste, was von Gott behauptet werden kann, von dem wir gezeigt haben, daß er die erste und einzige freie Ursache sowohl des Wesens wie der Existenz aller Dinge ist" (I, 33, Schol. 2, am Ende).

Die teleologische Lehre „hebt die Vollkommenheit Gottes auf: Denn wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, begehrt er notwendigerweise etwas, dessen er entbehrt. Und obwohl Theologen und Metaphysiker zwischen dem Zweck des Bedürfnisses und dem Zweck der Verähnlichung unterscheiden, so gestehen sie doch, daß Gott alles seinetwegen und nicht wegen der zu schaffenden Dinge getan hat, weil sie vor der Schöpfung nichts außer Gott anzugeben vermögen, dessentwegen Gott handeln sollte; und so sind sie notwendig gezwungen, zuzugestehen, daß Gott die Dinge, wegen deren er die Mittel zubereiten wollte, entbehrt und gewünscht hat, wie durch sich selbst einleuchtet" (I, Anhang, in der Mitte). Soll daher Gott wirklich das allervollkommenste Wesen sein, als das wir ihn denken müssen, so dürfen die von ihm ausgeübten Wirkungen zu ihm als Ursache nur in dem Verhältnis einer kausalen, nicht einer teleologischen Abhängigkeit stehen. „Das ewige und unendliche Wesen, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert .... Der Grund also ....., weshalb die Gottheit oder die Natur handelt, und weshalb sie existiert, ist ein und derselbe. Wie sie also um keines Zweckes willen existiert, so handelt sie auch um keines Zweckes willen; vielmehr hat sie ein Prinzip oder einen Zweck ihres Handelns so wenig wie ihrer Existenz" (IV, Vorr.).

Alles, was geschieht, geht daher aus der ewigen und unendlichen Natur Gottes mit unabänderlicher mathematischer Notwendigkeit hervor, ohne daß dabei irgendein Zweck des ganzen Geschehens im Spiele wäre; es geht aber auch alles aus Gott hervor, was aus ihm überhaupt hervorgehen kann. Es ist demnach ebenso falsch zu glauben,

daß Gott nicht alles geschaffen habe, wozu er überhaupt fähig war, als zu meinen, daß er die Dinge anders hätte schaffen können, als er sie tatsächlich geschaffen hat. Im ersteren Falle würde man die Allmacht Gottes in ganz unzulässiger Weise beschränken (I, 17, Schol.); im zweiten würde sich nach Spinozas Meinung die Konsequenz ergeben, daß Gott nicht das allervollkommenste Wesen sein könnte; denn um die Dinge anders schaffen zu können, müßte er eine andere Natur besitzen, d. h. eine Natur, die von derjenigen verschieden wäre, die wir ihm auf Grund des Begriffs des allervollkommensten Wesens beizulegen gezwungen sind (I, 33, Schol. 2; vgl. außerdem den S. 143/4 erwähnten Bew. von Lehrs. 33). Zugleich ergibt sich aber auch, daß die Dinge von Gott in höchster Vollkommenheit hervorgebracht worden sind, da sie eben die Folge seiner absolut vollkommenen Natur bilden. Die vorhandene Weltordnung ist also nicht nur die allein mögliche, sondern auch die vollkommenste, die sich überhaupt denken läßt.

Mit allen diesen Erwägungen ist nun Spinoza durchaus nicht imstande, den Satz zu erweisen, daß Gott in seinem Wirken keine Zwecke verfolgt. Wir geben bereitwillig zu, daß auch die Tätigkeit Gottes an das Gesetz der Kausalität gebunden ist; denn wäre dies nicht der Fall, so würden die scheinbaren Wirkungen, die Gott ausübt, in Wahrheit das Produkt des absoluten Zufalls sein. Aber die kausale Bedingtheit des göttlichen Wirkens bedeutet durchaus nicht so viel wie eine mathematische und blinde Notwendigkeit desselben. Das Kausalitätsprinzip besagt nur, daß alle Veränderungen eine Ursache haben müssen, und daß die Wirkung nicht ausbleiben kann, wenn einmal die Ursache eingetreten ist. Welche Beschaffenheit dagegen die in der Welt vorhandenen Ursachen haben, vermag das Kausalprinzip als solches nicht anzugeben; infolgedessen ist es auch nicht imstande, die Wirksamkeit geistiger Ursachen auszuschließen. Daher mag Spinoza immerhin die Welt für eine notwendige Wirkung Gottes erklären, so folgt

doch gar nicht, daß bei ihrer Bildung keine Intelligenz mitgewirkt haben kann. Ob dies nun aber der Fall gewesen ist oder nicht, ist eine Frage von fundamentalster Wichtigkeit. Vergebens versucht Spinoza die Bedeutung dieses Unterschiedes in Brief 54 (58) zu verwischen. Er setzt da auseinander, daß es eine unhaltbare Meinung ist, zu glauben, daß Gott die Weltschöpfung auch hätte unterlassen können; denn damit würde sie zum Werk des bloßen Zufalls werden, da sie von einem Willen ausgegangen wäre, der ebenso gut auch kein Wille hätte sein können. „Da aber diese Meinung und diese Ansicht völlig absurd ist, so gibt man im allgemeinen einmütig zu, daß Gottes Wille ewig und niemals im Zustande der Indifferenz gewesen ist; und deshalb muß man auch, wohlverstanden! notwendig einräumen, daß die Welt eine notwendige Wirkung der göttlichen Natur ist. Man mag das Wille, Intellekt oder sonstwie nennen, so kommt das doch schließlich darauf hinaus, daß man ein und dieselbe Sache mit verschiedenen Namen bezeichnet.“ Es handelt sich aber mit nichten um ein und dieselbe Sache, wenn man die Welt für das Werk göttlicher Weisheit und wenn man sie für das Produkt einer blindwirkenden, ungeistigen Substanz erklärt. Zwar ist bei der zugrunde gelegten Voraussetzung ihre Entstehung in beiden Fällen kausal notwendig gewesen und hat nicht ausbleiben können; die kausale Notwendigkeit führt aber zu ganz anderen Resultaten, je nachdem die wirkende Ursache ein geistiges Prinzip ist oder nicht.

Wenn sich also Spinoza auf die Notwendigkeit des göttlichen Wirkens im Sinne einer kausalen Bedingtheit desselben beruft, um der teleologischen Auffassung des göttlichen Handelns entgegenzutreten, so müssen wir diese Berufung für durchaus verfehlt erklären; der ursächliche Charakter eines Prinzips schließt ein Wirken nach Zwecken in keiner Weise aus. Ebensowenig hat Spinoza darin recht, daß Gott durch die Verfolgung bestimmter Ziele gleichsam seine Selbständigkeit verlieren und unter die Macht eines

blinden Schicksals geraten würde; denn es ist doch seine eigene Natur, vermöge deren er sich Ziele setzt, und es ist sein eigener Wille, kraft dessen er sie zu verwirklichen sucht. Auch kann es gewiß nicht als eine Widerlegung der von ihm bekämpften Anschauung gelten, wenn Spinoza sagt, daß ein Handeln nach Zwecken eine gewisse Bedürftigkeit in der Natur Gottes anzeigen würde. Gewiß, wenn Gott Pläne verfolgt, so wird sich nicht wohl leugnen lassen, daß sich darin seine Absicht ausspricht, irgendwelche von ihm empfundenen oder erkannten Bedürfnisse zu befriedigen. Aber was schadet das? Warum soll das nicht der Fall sein können? Wenn wir freilich mit Spinoza erst den Begriff des allervollkommensten Wesens bilden, so erscheint es allerdings absurd, daß ein solches Wesen in irgendeinem Sinne Bedürfnisse haben soll. Da aber dieser Begriff nur eine willkürliche Konstruktion ist, so kann er auch nicht das mindeste gegen die Möglichkeit eines teleologischen Wirkens der Gottheit beweisen.

Außerdem fällt nun das ganze Argument auf Spinoza selbst zurück. Denn auch dann, wenn Gott keine Zwecke verfolgt, läßt sich nicht leugnen, daß durch sein Wirken, das ja gerade nach Spinoza allem Geschehen in der Welt zugrunde liegt, fortwährend neue Zustände erzeugt und neue Erscheinungen hervorgebracht werden. Auf keinen Fall ist also Gottes Wesen so beschaffen, daß es den ganzen Weltinhalt von Ewigkeit her realiter und explizite in sich enthielte. Wenn allerdings der Weltinhalt in einem bloßen Systeme logischer Wahrheiten bestände, die in Gott als ihrem logischen Grunde von Ewigkeit zu Ewigkeit enthalten wären, so läge die Sache anders. Nun versucht freilich Spinoza, wie wir wissen, die realen Kausalverhältnisse der Wirklichkeit in ein System logischer Abhängigkeitsverhältnisse umzudeuten. Das gelingt ihm jedoch so wenig und ist an sich so unmöglich, daß er sich selbst fortwährend genötigt sieht, von dem Wirken Gottes und dem Geschehen in der Welt zu sprechen. Sobald aber das Vorkommen

realer Veränderungen in der Natur anerkannt und als die Ursache derselben Gott angesehen wird, kann auch keine Rede mehr davon sein, daß Gott im absoluten Sinne unveränderlich ist und diese Unveränderlichkeit eine wesentliche Bedingung seiner Vollkommenheit bildet, wie Spinoza behauptet. Wenn daher Gottes Vollkommenheit ihn nicht hindert, überhaupt zu wirken, so kann sie ihn auch nicht hindern, teleologisch zu wirken; und wenn Gott durch die sonstigen Veränderungen, die er hervorbringt, nicht einem blinden Schicksal unterworfen wird, so gerät er auch nicht in eine seiner unwürdige Abhängigkeit, wenn er Zwecke zu verwirklichen sucht. Also hat das ganze Argument nicht das mindeste zu bedeuten; es beweist viel zu viel und deshalb überhaupt nichts.

Als ein letztes Argument gegen die Annahme eines teleologischen Wirkens der Gottheit dürfen wir endlich noch den uns ebenfalls schon bekannten Satz anführen, daß die Dinge, die keine Modi des Denkens sind, ihren Ursprung nicht in einer vorausgehenden göttlichen Erkenntnis haben können, da das ein Übergreifen der Kausalität Gottes von der Sphäre des einen auf die Sphäre anderer Attribute voraussetzen würde (II, 6, Kor.); wir haben indes früher schon (S. 171) gezeigt, daß dieser Satz bei Spinoza als eine ganz unbewiesene Behauptung auftritt; denn die Voraussetzung der Unmöglichkeit kausaler Beziehungen zwischen den verschiedenen Attributen (II, 5 u. 6) steht bis dahin noch durchaus nicht fest; wir fügen jetzt noch hinzu, daß diese Voraussetzung auch späterhin nicht festgestellt wird und überhaupt nicht festgestellt werden kann, da sie vielmehr den Tatsachen der Erfahrung in offenkundiger Weise widerspricht, wie wir im übernächsten Kapitel zeigen werden. So ergibt sich, daß auch dieses Argument keineswegs als stichhaltig angesehen werden kann.

Damit fallen denn die Einwendungen dahin, die Spinoza im einzelnen gegen die teleologische Wirksamkeit

Gottes vorzubringen sucht[1]); doch würde die Widerlegung dieser Einwendungen nicht viel zu bedeuten haben, wenn aus sonstigen Gründen der Satz feststände, daß Intellekt und Wille Gott nicht zugeschrieben werden dürfen. Was aber Spinoza sagt, um diesen wichtigen Satz zu beweisen, ist überaus dürftig und keineswegs überzeugend. Die entscheidenden Ausführungen, neben denen die übrigen Bemerkungen durchaus zurücktreten, finden sich im Scholium zu Lehrsatz 17 des ersten Teiles. Hören wir Spinozas eigene Worte: „Wenn zu dem ewigen Wesen Gottes Intellekt und Wille gehören, so muß unter diesen beiden Attributen sicher etwas anderes verstanden werden, als die Menschen im allgemeinen zu tun pflegen. Denn der Intellekt und der Wille, die das Wesen Gottes ausmachen würden, müßten sich von unserem Intellekt und Willen ganz und gar unterscheiden und könnten damit nur im Namen übereinstimmen; ebenso etwa, wie der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Tier untereinander übereinstimmen. Ich will das folgendermaßen beweisen. Wenn der Intellekt zur göttlichen Natur gehört, so wird er nicht wie unser Intellekt (nach der gewöhnlichen Auffassung) später sein können als die von ihm erkannten Dinge, noch mit ihnen von Natur zugleich, da Gott seiner Kausalität nach früher ist als alle Dinge; sondern im Gegenteil ist die Wahrheit und das reale Wesen der Dinge deshalb von einer bestimmten Beschaffenheit, weil beide in dieser Beschaffenheit in Gottes Intellekt in der Form der Vorstellung (objektive) existiert haben. Daher ist der Intellekt Gottes, insofern er das Wesen Gottes ausmachen soll, in Wahrheit die Ursache der Dinge, ihres Wesens sowohl als ihrer Existenz . . . . . Daher muß er sich von ihnen notwendig unterscheiden, sowohl dem Wesen wie der Exi-

[1]) Gegen die Teleologie überhaupt macht er freilich noch andere Einwendungen, die uns aber erst im nächsten Kapitel beschäftigen werden.

stenz nach. Denn die Wirkung unterscheidet sich von ihrer Ursache gerade in dem, was sie von der Ursache hat. Z. B. ist ein Mensch die Ursache der Existenz, aber nicht des Wesens eines anderen Menschen; denn dieses ist eine ewige Wahrheit: daher können sie in bezug auf das Wesen völlig übereinstimmen; der Existenz nach aber müssen sie verschieden sein; wenn daher die Existenz des einen vergeht, braucht deshalb nicht auch die des anderen zu vergehen; wenn aber das Wesen des einen zerstört und falsch werden könnte, würde auch das Wesen des anderen zerstört werden. Daher muß sich ein Ding, welches die Ursache des Wesens und der Existenz einer Wirkung ist. von dieser Wirkung sowohl in Rücksicht auf das Wesen wie die Existenz unterscheiden. Nun ist aber der Intellekt Gottes die Ursache des Wesens und der Existenz unseres Intellekts: also unterscheidet sich der Intellekt Gottes, insofern er das göttliche Wesen ausmachen soll, von unserem Intellekt sowohl in Rücksicht auf das Wesen wie die Existenz und kann mit ihm in nichts anderem als dem Namen übereinstimmen, wie wir behaupteten. In bezug auf den Willen würde der Beweis ebenso verlaufen, wie jedermann leicht sehen kann."

Halten wir uns zunächst an den zweiten Teil dieser Ausführungen, so müssen dieselben gewiß als überaus künstlich und gesucht bezeichnet werden; sie sind aber auch ebenso unzutreffend; wenigstens beweisen sie durchaus nicht, was sie beweisen sollen. Wenn z. B. ein Körper durch den Anstoß eines anderen in Bewegung gesetzt wird, so stimmt er mit diesem gerade in der Bewegung, d. h. in dem überein, was er von dem andern als wirkender Ursache hat. Freilich ist seine Bewegung von der Bewegung des anderen numerisch verschieden; aber das muß ja selbstverständlich der Fall sein, wenn sie die Wirkung dieser Bewegung sein soll. Ebenso ist natürlich in dem Beispiel des Spinoza die Existenz des einen Menschen von der Existenz des anderen Menschen numerisch verschieden, weil

es sich sonst überhaupt nicht um zwei, sondern nur um einen Menschen handeln würde; in qualitativer Beziehung dagegen, die ganz allein in Frage kommen kann, stimmt die Existenz des einen Menschen mit der des anderen völlig überein [1]). Wären diese Darlegungen des Spinoza aber auch richtiger, so würden sie doch in der Frage, die den Gegenstand der Untersuchung bildet, durchaus nichts beweisen. Denn für jede wissenschaftliche Form der Metaphysik ist es ja selbstverständlich, daß ein etwaiger Intellekt und Wille Gottes sich von den gleichen Eigenschaften des Menschen ganz wesentlich unterscheidet; und zwar nicht nur in quantitativer, sondern ebenso in qualitativer Beziehung. Wie groß dieser Unterschied und von welcher Art er sein mag, ist natürlich ein Gegenstand besonderer Untersuchungen; ohne sehr gründliche Erörterungen werden wir nicht imstande sein, hierüber etwas Zuverlässiges auszumachen. Daher können wir auch nicht von vornherein sagen, daß der Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Intellekt auf alle Fälle so groß ist, daß zwischen beiden nur eine Namensgleichheit besteht. Was uns aber Spinoza bietet, ist in der Tat nicht viel mehr als eine bloße Behauptung, da die höchst dürftige Begründung, die er hinzufügt, ihren Zweck durchaus verfehlt. Es genügt im Grunde genommen, seinen Ausführungen gegenüber darauf hinzuweisen, daß nicht einzusehen ist, warum ein göttlicher Intellekt nicht doch ein Intellekt sein soll, auch wenn er sich von dem menschlichen noch so sehr unterscheidet. Von der Beschaffenheit der Wirkungen, die wir Gott zuschreiben, wird es abhängen, ob wir ein Recht haben, ihm einen Intellekt beizulegen oder nicht; sind diese Wirkungen derart, daß sie nur aus der Wirksamkeit einer Intelligenz sich erklären

[1]) Außerdem ist noch zu bemerken, daß zwischen den jetzt zitierten Ausführungen über die Verschiedenheit von Ursache und Wirkung und dem Inhalt des dritten Lehrsatzes des ersten Teiles ein auffälliger Gegensatz besteht; vgl. oben S. 106.

lassen, so ist es eine wissenschaftliche Notwendigkeit, unter den Eigenschaften Gottes auch einen Intellekt anzunehmen. Wie wir uns diesen Intellekt näher zu denken haben, ist eine weitere Frage, durch deren Erörterung wir der Beantwortung der eigentlichen Hauptfrage in keiner Weise vorgreifen dürfen.

In aller Kürze mag in diesem Zusammenhange auch noch einmal der 31. Lehrsatz des ersten Teiles erwähnt werden, der die Behauptung aufstellt, daß der endliche wie der unendliche Intellekt und ebenso Wille, Begierde, Liebe usw. zur Natura Naturata und nicht zur Natura Naturans gerechnet werden müssen. Der Beweis für diesen Satz, den wir früher aus anderem Gesichtspunkte kritisiert haben (S. 142 f.), beruht aber auf einer bloßen Petitio Prinzipii. Denn wenn Spinoza sagt, daß er unter dem Intellekt selbstverständlich nicht das absolute Denken, sondern nur einen bestimmten Modus des Denkens verstehe, so muß sein Satz freilich gelten; es ist ja aber gerade die Frage, ob der Intellekt nur zu den Modis gehört oder vielleicht auch eine Eigenschaft Gottes bildet; Spinoza setzt also ganz einfach und auf recht naive Weise voraus, was erst hätte bewiesen werden müssen.

Überblicken wir nunmehr das Ganze der Untersuchungen, durch die Spinoza den Gottesbegriff von der negativen Seite zu bestimmen sucht, so ist gewiß zuzugeben, daß sein Kampf gegen einen falschen Anthropomorphismus entschiedene Anerkennung verdient. Ohne Zweifel hat er auch mit einer ganzen Reihe seiner Behauptungen recht; wenn er z. B. von Gott alle affektiven Zustände fern zu halten sucht, so wird die wissenschaftliche Metaphysik ihm darin gewiß beistimmen müssen. Aber daraus folgt nun nicht, daß Gott überhaupt alle Eigenschaften abzusprechen sind, die irgendeine Ähnlichkeit mit menschlichen Eigenschaften besitzen. Der Anthropomorphismus ist ja nicht deshalb falsch, weil er den Begriff Gottes mit gewissen Merkmalen ausstattet, die zunächst von der Natur des Menschen hergenommen

sind; seine Auffassung vom Wesen Gottes ist erst dann unwissenschaftlich, wenn er ohne sachlichen Grund und ohne Berücksichtigung des auf alle Fälle vorhandenen Unterschieds Eigenschaften des Menschen auf Gott überträgt. Zwingen uns dagegen schwerwiegende sachliche Gründe dazu, das Wesen Gottes nach einer gewissen Analogie mit dem Wesen des Menschen zu denken, so ist es ganz ungerechtfertigt, die Gültigkeit des so gewonnenen Begriffes dadurch zu bestreiten, daß man ihn als das Ergebnis anthropomorphistischer Erwägungen hinstellt.

Daher geht es auch nicht an, der Gottheit Intellekt und Willen einfach deshalb abzusprechen, weil beides zugleich Eigenschaften der menschlichen Natur sind. Dieses Argument aber spielt bei Spinoza eine sehr wesentliche Rolle, wenn er sich auch darauf allein nicht beschränkt. Nehmen wir indes auch seine sonstigen Ausführungen mit hinzu, so werden wir dennoch seine Gründe durchaus nicht überzeugend finden. Wie noch bei mancher anderen Gelegenheit müssen wir auch hier sagen, daß Spinozas Untersuchungen viel zu dürftig und viel zu wenig eindringend sind, als daß sie zu einem einigermaßen befriedigenden Resultat führen könnten. Welche Eigenschaften Gott zukommen und welche nicht, ist eine so wichtige und zugleich so schwierige Frage, daß ihre Beantwortung nur auf Grund sehr umfassender und tiefer Forschungen möglich erscheint. Dabei müssen wir aber nach unseren früheren Auseinandersetzungen von dem gegebenen Weltinhalt ausgehen, dessen Beschaffenheit allein darüber Aufschluß geben kann, ob wir überhaupt einen einheitlichen Weltgrund annehmen und, wenn dies der Fall ist, welche Eigenschaften wir ihm zuschreiben dürfen. Um daher zu beweisen, daß Intellekt und Wille Gott nicht zukommen können, hätte Spinoza zeigen sollen, daß der gegebene Weltinhalt es uns unmöglich macht, ihm diese Eigenschaften beizulegen. Dazu wären aber ganz andere Untersuchungen nötig gewesen, als die Ethik sie anstellt. Wir können uns daher schon

aus methodologischen Gründen mit Spinozas Erörterung der Frage nicht einverstanden erklären.

Denn die Sache liegt ja nicht so, daß schon ein flüchtiger Blick auf die empirische Wirklichkeit genügte, um in uns die Überzeugung zu begründen, daß Gott nicht als Wille und Intelligenz gedacht werden darf. Im Gegenteil finden sich in unserem Weltbilde eine ganze Reihe von Anzeichen, die darauf hindeuten, daß in dem einheitlichen Weltgrunde, den wir mit Spinoza voraussetzen, auch Wille und Intellekt als Eigenschaften vorhanden sein müssen. Denn die Gesetzmäßigkeit, Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit, die wir in der Natur ohne Zweifel vorfinden, bilden einen Komplex von Tatsachen, den wir schwerlich zu erklären imstande sind, wenn wir der Weltursache die genannten Eigenschaften absprechen wollen. Die Einheitlichkeit des Weltgrundes genügt zwar, um uns die Möglichkeit kausaler Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen des Universums im Prinzip verständlich zu machen. Daß diese Beziehungen und die Eigenschaften der Dinge aber der Art sind, daß wir es im Universum nicht mit einem Chaos, sondern einem geordneten und zweckvoll gegliederten Kosmos zu tun haben, ist ein weiteres Moment, zu dessen Erklärung die formale Einheit des Weltgrundes nicht ausreicht. Wir bedürfen durchaus einer Intelligenz, die die Dinge denkt, und eines Willens, der diese Gedanken realisiert, wenn wir ein wirkliches Verständnis der Welt und des Weltgeschehens gewinnen wollen.

Nun kann es freilich hier nicht unsere Aufgabe sein, die eben ausgesprochene Überzeugung genauer zu begründen und gegen mögliche Einwendungen zu verteidigen. Wir haben das aber auch nicht nötig; denn es kommt uns wesentlich nur darauf an, dem Leser zum Bewußtsein zu bringen, wie wenig der Gottesbegriff des Spinoza für die Erklärung des geordneten und zweckmäßigen Zusammenhangs der Dinge leistet. Infolgedessen verfehlt er nun seinen eigentlichen Zweck in hohem Maße. Denn der

Gottesbegriff hat in der Wissenschaft gar keine andere Aufgabe als eben die, uns eine auf das Ganze gerichtete und abschließende Welterklärung zu ermöglichen. Solange und soweit wir imstande sind, die Natur durch sich selbst zu begreifen, haben wir wissenschaftlich kein Recht, mit unseren Erklärungsprinzipien über die Natur hinauszugehen. Wenn sich aber beim Fortschritt unseres Erkennens herausstellt, daß die Natur nicht selbst als ein Letztes und Ursprüngliches betrachtet werden kann, so entspringt für uns nicht nur das Recht, sondern zugleich die Pflicht und zwar die unbedingte Pflicht, zu dem Begriff einer Naturursache, eines Weltgrundes aufzusteigen. Dieser Begriff hat aber nur dann einen wissenschaftlichen Wert, wenn er auch wirklich der Absicht entspricht, in der er aufgestellt worden ist. Denkt man sich nun eine einheitliche Weltursache oder auch Weltsubstanz nur ganz im allgemeinen, ohne ihren Begriff näher zu bestimmen, so ist damit zwar ein großer Fortschritt über jede Art rein pluralistischer Weltanschauung gemacht, im übrigen aber noch nicht allzuviel gewonnen. Um die besondere und eigentümliche Beschaffenheit unserer Erfahrungswelt zu erklären, müssen wir weitergehen und dem Weltgrunde solche Eigenschaften beilegen, aus denen der Ursprung des gegebenen Weltinhalts auch wirklich begreiflich ist. Diese Möglichkeit hört aber nach unserem Dafürhalten gerade auf, wenn Wille und Intellekt dem Weltprinzip ausdrücklich abgesprochen werden. Ein Gott, der diese Eigenschaften entbehrt, verdient kaum noch seinen Namen und sinkt jedenfalls zu einem blind wirkenden Agens herab, von dem man nicht versteht, wie es die gegebene Welt soll hervorbringen können.

Dazu kommt nun noch, daß von den beiden Attributen, die wir nach Spinoza der Gottheit beilegen müssen, der Begriff des unendlichen Denkens dunkel und unklar, die unendliche Ausdehnung dagegen wesenlos und wirkungsunfähig ist. Die zahllosen Attribute aber, die Gott sonst

noch haben soll, nützen uns erst recht nichts, da wir von ihnen durchaus keine Kenntnis besitzen. Also ergibt sich das bestimmte Resultat, daß der wissenschaftliche Wert des Spinozistischen Gottesbegriffs für die Erklärung der Wirklichkeit in sehr vielen Beziehungen als außerordentlich geringfügig angeschlagen werden muß. Das ist aber um so schlimmer, als das System den Anspruch erhebt, innerhalb der Grenzen seines Interesses eine deduktive Ableitung des Weltinhalts aus dem Wesen Gottes geben zu wollen.

II. Gott und die Natur.

Das Verhältnis zwischen Gott und Welt ist bei Spinoza in logischer Beziehung dadurch charakterisiert, daß die Welt eine notwendige logische Folge aus dem Wesen Gottes sein soll. Diese Lehre bildet einen wesentlichen Bestandteil der Spinozistischen Philosophie, ohne dessen Berücksichtigung die Weltanschauung der Ethik nicht verstanden werden kann. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß Spinoza nicht imstande ist, den Gedanken einer logisch-mathematischen Abfolge der Dinge aus Gott irgendwie durchzuführen. In Wirklichkeit handelt es sich auch bei dieser Anschauung um eine rein theoretische Konstruktion, die nur auf dem Papiere steht und sofort versagt, wenn es darauf ankommt, sie praktisch anzuwenden. Denn dann sieht sich Spinoza sogleich genötigt, an die Stelle der logischen Abhängigkeit der Dinge von Gott ein Verhältnis der Kausalität zu setzen, bei dem Gott nicht logischer Grund, sondern hervorbringende Ursache der Dinge ist. Diese Auffassung steht auch allein mit den Tatsachen in Einklang. Denn wenn die Dinge zu Gott in einem rein logischen Verhältnisse ständen, so könnte es kein Geschehen und keine Veränderungen in der Welt geben. In einem System von logischen Gründen und Folgen findet kein realer Prozeß statt, in dessen Verlauf sich die Folgen allmählich aus ihren Gründen entwickelten; vielmehr sind die

Bedingungen und das Bedingte zugleich, weil sie von aller zeitlichen Succession ganz unabhängig sind. Daher müßte auch in der Wirklichkeit alles zugleich sein, wenn die Dinge als logische Folgen in Gott enthalten sein sollten. Das nimmt Spinoza aber keineswegs an. Zwar läßt er die Welt nicht in einem bestimmten Zeitpunkt entstehen, sondern denkt sie sich als gleich ewig mit ihrer göttlichen Ursache. Deshalb leugnet er jedoch die Realität des Geschehens in der Welt nicht; vielmehr ist es ganz klar, daß sich nach seiner Meinung die einzelnen Weltzustände in der Zeit und nacheinander entwickeln. Das heißt aber mit anderen Worten, daß die Dinge keine logischen Folgen des ewigen Wesens der Gottheit, sondern reale Wirkungen ihrer zeitlichen Tätigkeit sind [1]). Damit nimmt also Spinoza einfach zurück, was er im Prinzip über die logische Abhängigkeit der Dinge von Gott behauptet. Dann hätte er aber diese Behauptung gar nicht erst aufstellen, sondern von Anfang an den richtigen Standpunkt der realen und kausalen Auffassung vertreten sollen. Freilich würde damit das ganze System ein anderes Aussehen gewonnen haben. Es hätte dann vor allen Dingen an einer genügenden sachlichen Grundlage für die Anwendung der geometrischen Methode gefehlt. Dafür aber wäre der Widerspruch vermieden worden, daß Gott in seinem Verhältnis zur Welt bald als logischer Grund, bald als wirkende Ursache erscheint; und was noch wichtiger ist, das System wäre von dem Irrtum frei geblieben, der ohne Zweifel in der Annahme einer rein logischen Abhängigkeit der Dinge von Gott liegt; denn angesichts der wirklichen Tatsachen muß man allerdings das Urteil fällen, daß es sich hier einfach um einen Irrtum und nicht um eine Art höherer Weisheit handelt, die zu bewundern man begründeten Anlaß hätte.

[1]) Allerdings behauptet Spinoza, daß die Zeit ebenso wie Maß und Zahl ein bloßer modus cogitandi oder vielmehr imaginandi ist (Br. 12 [29], Bd. II, 231); die Zeitlichkeit des Weltprozesses will er deshalb aber nicht bestreiten; vgl. die Ausführungen S. 269 ff.

Infolgedessen kann auch Spinoza nicht umhin, Gott als realen Weltgrund und als kausales Prinzip zu denken, wenn er den Ursprung der Dinge aus seiner ewigen Natur verständlich machen will. Dadurch wird aber immer erst die theoretische Möglichkeit einer Ableitung der Dinge aus Gott gewonnen. Soll diese Ableitung wirklich ausgeführt werden, so müssen noch ganz andere Voraussetzungen erfüllt sein. Wir haben darüber bereits im ersten Kapitel des ersten Teiles unserer Kritik ausführlicher gesprochen (S. 78—85); außerdem bot sich uns auch späterhin mehrfach Gelegenheit von anderem Gesichtspunkte aus auf den Gegenstand zurückzukommen (S. 122—125, 127, 133 f.). Wir haben daher nicht nötig, von neuem auseinander zu setzen, daß eine rein deduktive Ableitung des Weltinhalts aus dem Wesen Gottes eine für menschliches Erkennen schlechthin unlösbare Aufgabe ist; wir brauchen auch nur flüchtig daran zu erinnern, daß die Annahme eines realen Wirkens der Gottheit bei Spinoza als eine unbewiesene Voraussetzung auftritt (I, 17), die aus den bis dahin festgestellten Sätzen in keiner Weise folgt. Ebenso mußten wir uns schon früher davon überzeugen, daß Spinoza den Begriff von Einzeldingen einfach aus der Erfahrung entnimmt, ohne deren Dasein als eine aus dem Wesen Gottes notwendig entspringende Folge nachzuweisen (S. 134 f.).

Weshalb es also überhaupt einzelne Dinge, weshalb es neben der unendlichen Gottheit eine Welt des Endlichen gibt, vermag uns Spinoza nicht zu sagen; zwischen der Substanz und ihren endlichen Modifikationen besteht eine Kluft, die in dem Systeme nirgends ausgefüllt wird. Auch dadurch klärt uns Spinoza nicht wirklich auf, daß er die einzelnen Dinge als Modi bezeichnet, die das Wesen der göttlichen Attribute in bestimmter Weise zum Ausdruck bringen; zwar erfahren wir aus dieser Definition, wie er sich das Verhältnis der einmal vorhandenen Dinge zu Gott denkt. Aber das Problem, das uns jetzt beschäftigt, wird damit nicht gelöst. Denn nunmehr müssen wir die Frage

aufwerfen, wie es denn kommt, daß die unendlichen Attribute ihr Wesen in einzelnen Modis offenbaren, da sie doch von diesen in ihrem Wesen und ihrer Existenz ganz unabhängig sind. Auch auf die so gestellte Frage erhalten wir indes keine Antwort, obwohl Spinoza infolge seines deduktiven Verfahrens durchaus verpflichtet wäre, uns befriedigenden Aufschluß über den Ursprung der Modi aus den Attributen zu geben [1]).

[1]) Auf die hier vorliegende Lücke in dem System hat die Kritik oft und mit Nachdruck hingewiesen. Freilich hat man auch versucht, die Unterlassungssünde, deren sich Spinoza offenbar schuldig macht, ganz zu leugnen und sein Verhalten als durchaus korrekt hinzustellen. Es ist das für eine gewisse Art der Beurteilung des Spinozistischen Systems so charakteristisch, daß uns der Leser erlauben möge, folgende Stelle aus einem Werke zur Geschichte der neueren Philosophie hierherzusetzen: „Da nach Sp. aus unendlichen Modificationen der Attribute Gottes immer wieder nur unendliche Modificationen folgen, so könnte man die Frage aufwerfen, wie entstehen denn nun aber, oder woher kommen wohl die endlichen Modificationen, d. i. die endlichen Dinge, oder das Endliche überhaupt? Allein diese Frage ist eine nicht aus der Philosophie des Sp. hervorgehende und in ihr enthaltne, sondern ihr ganz äußerliche und fremde Frage. Sp.'s Philosophie ist so wenig ein Versuch, den Ursprung der endlichen Dinge aus dem Unendlichen, oder das Dasein derselben zu „erklären", oder die Frage zu lösen, wie die Welt aus Gott komme, daß sie vielmehr die Frage selbst und den Standpunkt, von dem aus diese Frage allein möglich ist und gethan wird, aufhebt und verwirft. Denn diese Frage ist eine theologische, oder theologisch metaphysische; aber die Philosophie des Sp. ist eben eine Reinigung und Befreiung von aller Theologie und theologischen Metaphysik; sie ist reine, absolut selbständige Philosophie.

Wahrhaft wirkliche Existenz ist nach Sp. allein unendliche, uneingeschränkte Existenz ..... Daß das Endliche wahrhaft wirkliche Existenz habe, ja überhaupt, daß das Endliche als Endliches Existenz habe, ist nach Sp. unmöglich ..... Das Endliche hat also nur endliche Existenz, also nicht wahre, nur negative Existenz, es kommt ihm als Endlichem nur Nichtsein zu. Von der spinozischen Philosophie aus ist also die Frage, wie ist das Endliche aus dem Unendlichen erklärbar, oder wie sie sonst noch ausgedrückt werden mag, ganz unmöglich." So zu lesen in Feuerbachs Gesch. d. neueren Ph. von Bacon v. Ver. bis Bened. Spinoza

Es war daher ein sehr berechtigtes Bedenken, das Tschirnhausen zum Ausdruck brachte, als er Spinoza schrieb (Br. 80 [69] vom 2. Mai 1676), daß er nur sehr schwer zu begreifen vermöchte, wie a priori die Existenz von Körpern mit Bewegung und Gestalt bewiesen werden könnte; denn in der Ausdehnung als solcher wäre dergleichen nicht enthalten. In seiner Erwiderung (Br. 81 [70]) gibt Spinoza zu, daß es nicht nur schwer, sondern schlechthin unmöglich sei, aus der Ausdehnung als ruhender Masse, wie Cartesius ihren Begriff denke, die Existenz von Körpern zu beweisen. „Denn die ruhende Materie wird, soviel an ihr liegt, in der Ruhe beharren und nur durch eine stärkere äußere Ursache in Bewegung versetzt werden. Daher habe ich auch kein Bedenken getragen, einst die Behauptung aufzustellen, daß die naturphilosophischen Prinzipien des Cartesius unbrauchbar, um nicht zu sagen, absurd wären." Von dieser Antwort fühlt sich Tschirnhausen mit Recht nicht befriedigt; er wiederholt daher in seinem nächsten Briefe (82 [71]) die Bitte um Aufklärung, indem er zugleich darauf hinweist, daß Cartesius die Verschiedenheit der Dinge aus der Ausdehnung nur mit Hilfe der Voraussetzung ableiten könne, daß durch eine von Gott hervorgerufene Bewegung diese Verschiedenheit in der Ausdehnung bewirkt worden sei. Cartesius erkläre also die Existenz der Körper keineswegs aus einer ruhenden Materie, wenn Spinoza nicht etwa die Voraussetzung Gottes als bewegender Ursache für ein bloßes Nichts ansehen wolle. Darauf nun erwidert Spinoza in dem letzten Brief, den wir von ihm besitzen (vom 15. Juli 1676), mit folgenden Worten: „Was Deine Frage anbelangt, ob allein aus dem Begriff der Ausdehnung die Verschiedenheit der Dinge a priori

S. 400 f. — Wie ich nachträglich sehe, sucht auch Orelli Sp. wegen des gleichen Mangels zu verteidigen, den er zu diesem Zwecke geradezu als eine Art Vorzug hinstellt; „es ist ihm", so bemerkt er, „sogar als ein sicherer Takt nachzurühmen, daß er bei dem Allgemeinen stehen geblieben ist" (Sp.'s Leben u. Lehre, S. 106).

bewiesen werden kann, so glaube ich mit genügender Deutlichkeit gezeigt zu haben, daß das unmöglich ist; und daß daher die Definition der Materie durch die Ausdehnung von seiten des Cartesius schlecht ist und sie vielmehr notwendigerweise durch ein Attribut erklärt werden muß, das eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Darüber aber werde ich mich Dir gegenüber vielleicht ein anderes Mal, wenn mir das Leben erhalten bleibt, deutlicher aussprechen. Denn bisher war es mir noch nicht vergönnt, darüber etwas in geordnetem Zusammenhange festzustellen."

Da haben wir nun aus Spinozas eigenem Munde das bedeutsame Zugeständnis, daß es nicht möglich ist, aus der Ausdehnung als solcher die Existenz und Verschiedenheit der körperlichen Dinge abzuleiten. Wer hätte eine solche Erklärung nach allem, was die Ethik über das Verhältnis der Modi zu den Attributen lehrt, wohl erwarten können! Haben wir denn nicht hören müssen, daß die Modi das Wesen der göttlichen Attribute zum Ausdruck bringen und allein durch die Attribute begriffen werden können? Ist uns nicht ausdrücklich gesagt worden (II, 6), daß die Modi eines jeden Attributs Gott zur Ursache haben, insofern er unter diesem Attribute betrachtet wird? Erinnern wir uns nicht der Mühe, die sich Spinoza gab, um zu beweisen, daß auch die unendliche Ausdehnung zu den göttlichen Attributen gehört? Und nun soll es auf einmal unmöglich sein, aus der Ausdehnung die Existenz der Körper abzuleiten, obwohl doch die Aufgabe der Erkenntnis gerade darin besteht, die Dinge als notwendige Folgen aus dem Wesen Gottes, d. h. dem Wesen seiner Attribute zu begreifen? Doch wir wollen Spinoza nicht unrecht tun. Wir wollen die Antwort hören, die er auf unsere Fragen wahrscheinlich geben würde. Was da eben gesagt wurde, so könnte er erwidern, beruht auf einem Mißverständnis meiner Worte. Ich behaupte nur, daß wir aus der Ausdehnung als solcher und an sich die Existenz der einzelnen Körper nicht abzuleiten vermögen; denn die Ausdehnung ist an und für sich allerdings nicht

zu Wirkungen befähigt. Daher läßt sich auch mit der Cartesianischen Definition der Materie als bloßer Ausdehnung nichts anfangen. Ganz anders aber liegt die Sache, wenn wir die Ausdehnung als Attribut der Gottheit auffassen. Dann erfüllt sie sich gleichsam mit Leben und Bewegung; dann wird sie zur wirkenden Ursache, der wir das Vermögen zuschreiben können, eine Vielheit materieller Dinge zu erzeugen und Bewegungen derselben hervorzurufen.

Um daher die Veränderungen in der materiellen Welt zu erklären, haben wir nicht nötig, mit Cartesius einen Gott anzunehmen, der von außen her die Materie in Bewegung versetzt. Gott muß vielmehr als die alleinige Substanz angesehen werden, die als immanente Ursache der Dinge in allem Seienden unmittelbar gegenwärtig und wirksam ist; wenn daher die Ausdehnung eines der göttlichen Attribute bildet, so hört sie eben damit auf, ein wesenloses Etwas zu sein und wird zu einem realen Prinzip, einer wirkenden Kraft, aus der die materiellen Dinge und ihre Veränderungen erklärt und abgeleitet werden können.

In diesem Sinne würde Spinoza, wie ich glaube, seine Verteidigung führen [1]). Nur fragt es sich, ob damit wirklich etwas gewonnen und die Schwierigkeit beseitigt wird, an der wir mit Tschirnhausen Anstoß nehmen. Betrachten wir die Sache vom objektiven Standpunkte, so ist freilich klar, daß die Ausdehnung als wirkendes Prinzip auch befähigt sein müßte, tatsächliche Wirkungen hervorzubringen. Daraus folgt aber für uns nicht die subjektive Möglichkeit, aus dem Attribute der Ausdehnung nun die gegebene Körperwelt abzuleiten. Vielmehr bleibt in dieser Hinsicht alles beim alten. Denn Spinoza vermag uns über die Art und Weise, in der die unendliche Ausdehnung wirkt,

[1]) Zur Bestätigung dieser Vermutung dienen einige Stellen des kurzen Traktats; vgl. I, Kap. 2, Nr. 26 u. 27, S. 23; II, Kap. 19, Nr. 5 u. 6, S. 116.

keine nähere Mitteilung zu machen und auch nicht anzugeben, welches der Inhalt dieses Wirkens ist. Gerade darauf aber würde es ankommen, wenn die Ableitung der einzelnen Modi aus dem Attribute der Ausdehnung möglich sein soll. Es ist daher kein Wunder, daß sich Spinoza zu der vielsagenden Erklärung genötigt sieht, daß es ihm bisher noch nicht gelungen sei, zu einem wirklichen Resultat zu gelangen[1]). Wenn er aber Tschirnhausen auf eine

---

[1]) Welch' starke Blöße er sich mit dieser und mit ähnlichen Erklärungen gibt, hat schon die ältere Kritik nachdrücklich hervorgehoben. Horchius setzt in seinen in der Einleitung mehrfach erwähnten Investigationes Theologicae gut und scharfsinnig auseinander, daß Sp. nicht imstande ist, das Hervorgehen endlicher Modi aus Gott zu erklären: denn sie müßten aus den Attributen entspringen, insofern diese entweder absolut oder durch eine unendliche Modifikation modifiziert sind; in beiden Fällen aber müßten sie nach den eigenen Erklärungen Sp.'s unendlich sein (S. 58). Infolgedessen sieht sich Sp. genötigt, die endlichen Dinge von Gott ganz unabhängig zu machen (59 ff.). Diese Auseinandersetzungen wiederholt H. in einer späteren Abhandlung (Compendium Spinozismi confutatum, 1713, S. 50; vgl. Anhang), in der er sich dann auch noch auf Brief 59 (63) u. 60 (64) beruft, um zu zeigen, daß Sp. aus der Ausdehnung das Universum und seine Bewegung nicht abzuleiten vermag (S. 61 ff.). Sehr ausführlich geht zu dem gleichen Zwecke sodann Toland auf die verschiedenen, hier in Betracht kommenden Briefstellen ein (Letters to Serena, S. 148—155); man wird ihm nicht widersprechen können, wenn er diesen Erörterungen die Bemerkung vorausschickt, „'Tis a very remarkable thing by what Delays, Shifts and Excuses he wou'd avoid solving the Objections that were made to him on this Head . . .“ (147). — Eine ganz verfehlte Auffassung der S. 253 angeführten Briefstelle spricht Jacobi aus, der der Meinung ist, Sp. habe sich über das in Rede stehende Problem nur nicht deutlich äußern wollen und deshalb erklärt, „noch sei er mit dieser Sache nicht ganz im Reinen“. „Wahrlich,“ setzt er hinzu, „wenn Sp. hierüber nicht im Reinen zu sein glaubte, so glaubte er über nichts im Reinen zu sein“ (W. W. IV, 1, S. 191 Anm.). Diese Behauptung ist aber nur einer der Beweise dafür, daß J. nicht das volle und gründliche Verständnis der Spinozistischen Philosophie besaß, das er für sich selbst in Anspruch nahm, wenn er gegen Lessing bemerkte, keiner habe Sp. gefaßt, dem in der Ethik eine Zeile dunkel blieb

zukünftige Auseinandersetzung über den Gegenstand verweist, so dürfen wir mit aller Bestimmtheit annehmen, daß er auch später nicht in der Lage gewesen wäre, den gewünschten Aufschluß zu geben; denn die Sache ist eben an sich unmöglich. Daß er aber in beiden Briefen seine Antwort mit einem so scharfen Angriff auf Cartesius verbindet, macht bei der Schwierigkeit der Lage, in der wir ihn selbst finden, nicht gerade einen günstigen Eindruck und soll wohl mit dazu dienen, die Schwäche der eigenen Position zu verdecken, wenn ihm diese Absicht vielleicht auch nicht zu deutlichem Bewußtsein gekommen ist.

Der Tadel gegen Cartesius ist aber in subjektiver Beziehung um so weniger berechtigt, als das Wesen der Ausdehnung dadurch gar nicht geändert wird, daß wir dieselbe zu einem göttlichen Attribut machen. Was hilft es, daß Spinoza von einem Attribut redet, das eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt! Deshalb bleibt die Ausdehnung doch etwas so Nichtiges und Inhaltloses, daß man durchaus nicht begreift, wie sie zu irgendwelchen realen Wirkungen befähigt sein soll; weder vermag sie eine materielle Welt ursprünglich zu erzeugen, noch auch die bereits vorhandenen Körper in einen Zustand der Veränderung zu versetzen. Alles das sind Wirkungen, die, wie alle Wirkungen überhaupt, nur von einem realen und kausalen Prinzip ausgehen können, dergleichen die Ausdehnung eben nicht ist. Muß nun als das eigentliche Prinzip alles Wirkens in der Welt die Gottheit angesehen werden, so gehen natürlich auch alle Veränderungen, die sich in der Sphäre der Ausdehnung zutragen, zuletzt auf die Tätigkeit Gottes zurück. Aber auch diese Veränderungen bringt

(ebd. 69); dieser Satz klingt freilich sehr zuversichtlich, in Wirklichkeit beweist er aber vielmehr das Gegenteil, da das Vorhandensein von Dunkelheiten in der Ethik nicht ernstlich bestritten werden kann. Allerdings gehe ich nicht so weit wie Pollock, der bei Erwähnung dieser Äußerung J.'s gegen Lessing das scharfe Urteil fällt, J. habe Spinoza nur halb verstanden (a. a. O. S. 167).

Gott nur durch eine auf räumliche Gegenstände bezogene intensive und dynamische Wirksamkeit hervor; die Ausdehnung selbst und als solche wird jedoch auch auf diese Weise nicht zu einem wirkenden Prinzip. Freilich müßte das im Grunde der Fall sein, wenn die Ausdehnung in Wahrheit zu den Eigenschaften Gottes gehörte; daher ist es von Spinoza auch konsequent gedacht, wenn er aus der Ausdehnung als göttlichem Attribut die Modi der Ausdehnung und ihre Veränderungen hervorgehen lassen will. Nur beweist diese Konsequenz nichts für den Standpunkt selbst, da wir im Gegenteil schließen müssen, daß die Ausdehnung keine göttliche Eigenschaft sein kann, weil sie eben nichts zu wirken vermag[1]).

Im Gegensatz zur unendlichen Ausdehnung läßt sich

---

[1]) Kuno Fischer stellt die Attribute direkt als Kräfte dar (a. a. O. S. 383 ff., 235); wir stimmen dieser Auffassung in der Hauptsache zu, müssen aber doch bemerken, daß sie in bezug auf die Ausdehnung in der Ethik durchaus nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen wird. Spinoza redet wohl von der virtus (potentia) infinita cogitandi (II, 1, Schol., 7, Kor.; Br. 32 [15]), aber nicht von einer potentia infinita extensionis, sondern nur im allgemeinen von einer potentia infinita agendi, die der potentia cogitandi gegenübergestellt wird und sich auf alle Attribute außer dem Denken bezieht (II, 7, Kor.). Auch die sonstigen Äußerungen der Ethik lassen die eigentliche Meinung des Spinoza nicht klar genug erkennen. Etwas deutlicher spricht sich allenfalls der kurze Traktat aus, der an einer Stelle, auf die auch Fischer besonders Bezug nimmt (S. 235), die Ausdehnung als ein Vermögen von Wirkungen bezeichnet (II, Kap. 19, Nr. 6, S. 116). Es ist jedoch sehr mißlich, daß wir auf eine zur Veröffentlichung nicht bestimmte Jugendarbeit des Spinoza angewiesen sind, um den Sinn gewisser Äußerungen der Ethik richtig zu deuten. — E. v. Hartmann glaubt die Meinung des Spinoza zu treffen, wenn er die unendliche Ausdehnung als die ewige Selbstexpansion der an sich unräumlichen Substanz auffaßt (Gesch. d. Metaph. I, S. 395, 407); diese Interpretation dürfte jedoch schwerlich begründet sein, da Sp. nirgends etwas Ähnliches sagt und die Substanz, insofern sie wenigstens aus ihren Attributen bestehen soll, schon von Anfang an die Eigenschaft der Ausdehnung besitzt.

das unendliche Denken ohne Schwierigkeit als ein wirkungsfähiges, dynamisches Prinzip auffassen. Wenn daher Spinoza alles seelische Leben zuletzt auf das unendliche Denken als seine erzeugende Ursache zurückführt, so ist an und für sich dagegen nichts einzuwenden. In subjektiver Beziehung dagegen gelingt die Ableitung der Modi des Denkens aus ihrem Attribute schließlich ebensowenig, wie die Ableitung der materiellen Dinge aus der unendlichen Ausdehnung. Zwar entwickelt Spinoza aus dem Begriffe des unendlichen Denkens bestimmte Folgerungen; es ist uns jedoch schon früher klar geworden, wie wenig Glück er mit diesem Verfahren hat. Alles, was sich von seinem Standpunkt aus mit Recht behaupten läßt, ist nur dies, daß die empirisch vorgefundenen seelischen Erscheinungen auf das unendliche Denken als ihren substantiellen Grund bezogen werden müssen. Von der Möglichkeit einer deduktiven Ableitung der Erscheinungen des geistigen Lebens aus dem Attribute des unendlichen Denkens kann jedoch keine Rede sein. Unser vorhin (S. 250) ausgesprochenes Urteil, daß zwischen der Substanz und ihren endlichen Modifikationen eine unausgefüllte Kluft besteht, gilt also für die geistige Welt ebensogut wie für die materielle.

Diese Sachlage wird auch dadurch kaum verändert, daß Spinoza zwischen die Substanz und die Einzeldinge noch die ewigen und unendlichen Modi einschiebt. Denn einmal bleibt es in der Ethik ganz unklar, was wir unter diesen Modis eigentlich verstehen sollen. Wir haben früher (S. 128 ff.) gezeigt, daß Spinoza den Begriff einführt, ohne ihn in einigermaßen genügender Weise zu erläutern; wir müssen jetzt noch hinzusetzen, daß wir den vermißten Aufschluß auch in den späteren Abschnitten des Werkes nirgends erhalten. Also kann die Lehre, wie sie in der Ethik entwickelt ist, auch gar nicht dazu dienen, die Lücke zu schließen, die zwischen der Substanz und den Einzeldingen besteht. Wollen wir überhaupt erfahren, was Spi-

noza mit den unendlichen Modis eigentlich meint, so sind wir darauf angewiesen, nach etwaigen anderen Äußerungen über den Gegenstand zu suchen. Ein paar kurze Bemerkungen darüber finden sich nun einmal in der Abhandlung von Gott und dem Menschen. Im achten Kapitel des ersten Teiles dieser Schrift macht Spinoza den Unterschied zwischen Natura Naturans und Natura Naturata und teilt dann die letztere wieder in die allgemeine und die besondere Natura Naturata ein. Die erstere besteht aus den Modis, die von Gott unmittelbar abhängen, die zweite aus den besonderen Dingen, die von den unmittelbaren Modis verursacht werden. Als solche unmittelbare Modi, neben denen uns keine anderen bekannt sind, führt nun das neunte Kapitel „die Bewegung in der Materie und den Verstand in der denkenden Sache“ an. Beide existieren von Ewigkeit her und werden in alle Ewigkeit bleiben; beide erhalten sie die Bezeichnung als unmittelbares Geschöpf und als Sohn Gottes. Von der Bewegung wird außerdem gesagt, daß sie unendlich ist; dem Verstand wird diese Bestimmung hier noch nicht beigelegt; wohl aber geht aus einigen späteren Stellen hervor, daß er als unendlich und mit der Idee Gottes als identisch zu denken ist (II, Kap. 22, Anm. 1, S. 131; Anhang 2, Nr. 10, S. 155).

Vergleichen wir nun diese Sätze mit den entsprechenden Stellen der Ethik (I, 21—23), so zeigt sich sofort, daß in dem Hauptwerk zu den Bestimmungen des kurzen Traktats noch der Begriff der mittelbaren unendlichen Modi hinzutritt, von dem in der Jugendschrift keine Rede ist. Daher können wir aus ihr auch nicht erfahren, was es mit diesem Begriff für eine Bewandtnis hat. Wohl aber erhalten wir hierüber Aufklärung aus dem Briefwechsel. Unter dem 25. Juli 1675 richtet Schuller ein (bereits S. 231 erwähntes) Schreiben an Spinoza, in dem er ihn im Auftrage von Tschirnhausen um die Beantwortung mehrerer Fragen ersucht, die schwierige Punkte in der Ethik betreffen. Unter anderem bittet er ihn darum, ihm den Be-

griff der unmittelbaren und der mittelbaren unendlichen Modi durch Beispiele zu erläutern; er selbst oder Tschirnhausen hält bezeichnenderweise Denken und Ausdehnung für unmittelbare, den Verstand im Denken und die Bewegung in der Ausdehnung für mittelbare unendliche Modi (Br. 63 [65]). Darauf nun führt Spinoza in seiner Erwiderung als Beispiele der ersten Art „im Denken den absolut unendlichen Intellekt, in der Ausdehnung aber Bewegung und Ruhe an; als Beispiel der zweiten Art hingegen die Gestalt des Universums im Ganzen (facies totius universi), die immer dieselbe bleibt, obwohl sie unendlichen Veränderungen unterliegt;“ zur Erläuterung dieses letzteren Punktes verweist Spinoza selbst auf das Scholium zu Lehnsatz (Lemma) 7 des zweiten Teils der Ethik, wo wir den Ausspruch finden, „daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. sämtliche Körper unendlichen Veränderungen unterliegen, ohne irgendeine Veränderung des ganzen Individuums.“

Damit erfahren wir denn nun genau und bestimmt, was Spinoza unter den unendlichen Modis eigentlich versteht[1]). Aber welch' sonderbare Situation ist es doch, in

[1]) In seiner gediegenen und gründlichen, aber in der Form etwas schwierigen und spröden Schrift über „Die Lehre Spinoza's“ (1877) sucht Theod. Camerer zu zeigen (S. 23—28, 126—130), daß die Wesenheiten der Dinge, die nach Spinoza, wie wir wissen, ewig sind, als (vermittelte, S. 130) ewige und unendliche Modi betrachtet werden müssen. Diese Auffassung der Spinozistischen Lehre entbehrt jedoch durchaus einer genügenden objektiven Grundlage. Zwar, daß die Wesenheiten der Dinge Modi und dann ihrer Natur nach auch ewige Modi sind, wird man wohl zugeben müssen, da es wenigstens in der Konsequenz des Systems liegt, in dem diese Wesenheiten überhaupt keinen Platz finden würden, wenn sie nicht Modi wären; freilich hat das Sp. m. W. nirgends ausdrücklich und direkt ausgesprochen; doch kommt er dem Satze in gewissen Äußerungen sehr nahe (man vergleiche namentlich die Ausführungen über die Ewigkeit des menschlichen Geistes im fünften Teile der Ethik). Dagegen können die Wesenheiten der Dinge unmöglich als unendliche Modi angesehen werden; denn wenn C. sagt (S. 30),

der wir uns befinden! Aus einer nicht veröffentlichten Jugendarbeit und einem ganz zufälligen Briefe müssen wir uns über den Sinn einer Lehre unterrichten, die für das System keineswegs ohne Bedeutung ist! Hätte Tschirnhausen Spinoza nicht zufälligerweise seine Frage gestellt, wäre nicht zufälligerweise der kurze Traktat wieder aufgefunden worden, so wüßten wir über die unendlichen Modi überhaupt kaum Bescheid. Denn um es noch einmal zu betonen, die Ethik gewährt uns hier fast gar keinen Aufschluß. Daß der unendliche Intellekt als unendlicher Modus aufzufassen ist, läßt sich aus ihren Darlegungen allenfalls auf Umwegen ermitteln; (vgl. ob. S. 131, Anm.); daß aber auch Bewegung und Ruhe einen unendlichen Modus bilden, läßt sich höchstens sehr unbestimmt vermuten[1]); daß end-

---

daß „das Wesen des Dinges selbst an sich nicht endlich ist," da „ja doch das endlich Sein eine teilweisige Negation seiner Existenz, also nichts Positives in dem Wesen selbst" ist, so wird damit die zu beweisende Behauptung ganz gewiß nicht begründet. Auch ist es von C.'s Standpunkt aus geradezu unbegreiflich, daß Sp. in Brief 64 mit keiner Silbe von den Wesenheiten der Dinge spricht. Der Unterschied zwischen den unendlichen und den endlichen Modis macht es nach C. zugleich notwendig, in Gott zwei qualitativ verschiedene Kausalitäten anzunehmen, von denen die eine die endlichen, die andere die unendlichen Modi, im besondern also auch die Wesenheiten der Dinge erzeugt (S. 20, 31). Auch dies wird man so nicht annehmen können. Sp. behauptet wohl das Enthaltensein der Wesenheiten der Dinge in Gott; wie er sich dasselbe jedoch denkt, hat er ganz im unklaren gelassen; von einer eigentlichen kausalen Produktion dieser Wesenheiten durch Gott zu reden, dürfte aber schwerlich richtig sein. — Die gleiche Anschauung über die Wesenheiten der Dinge und die doppelte Kausalität in Gott vertritt auch Martineau, der dabei jedenfalls unter dem Einfluß von Camerer steht (A study of Sp., 3. Aufl., S. 201 f. u. 207; auf Camerer wird S. 202 verwiesen).

[1]) Einen Anhalt dafür könnte etwa der Satz gewähren, daß sich Wille und Intellekt zur Natur Gottes ebenso verhalten wie Bewegung und Ruhe (I, 32, Kor. 2). Andererseits würde dann die Frage nahe liegen, die auch mit Rücksicht auf Lehrsatz 31 gestellt werden kann, warum Spinoza nicht auch vom unendlichen Willen

lich die Gestalt des Universums im ganzen (nicht ein, sondern) das Beispiel für den Begriff des mittelbaren, unendlichen Modus sein soll, ist eine Annahme, die ganz außerhalb der Grenzen jeder Vermutung liegt. Man versuche uns daher nicht zu überreden [1]), daß die Lehre von den unendlichen Modis eigentlich ganz einfach und natürlich sei; auch wenn wir von den Beispielen noch absehen und die Sache nur im allgemeinen erwägen, leuchtet es keineswegs von selbst ein, daß es neben den Attributen und den endlichen Modis noch ein Gebiet unendlicher Modi geben muß.

Es ist das um so weniger der Fall, als die tatsächliche Ausführung der Lehre zu erheblichen Bedenken Anlaß gibt. Denn wenn auf der einen Seite der unendliche Verstand als unendlicher Modus gelten soll, so stimmt es nicht, daß auf der anderen Seite der Begriff der Bewegung und Ruhe dieselbe Rolle spielt. Der Inbegriff oder Zusammenhang alles körperlichen Daseins ist nicht Bewegung und Ruhe, wie K. Fischer ohne weitere Begründung behauptet (S. 399), sondern die unendliche Materie, die sich zu den einzelnen Körpern ebenso verhält wie der unendliche Intellekt zu den einzelnen seelischen Erscheinungen. Die unendliche Materie kann aber wieder nicht als Modus aufgefaßt werden, da sie ihrem Wesen nach vielmehr mit dem Attribute der Ausdehnung zusammenfallen würde. Zwischen den beiden Modis besteht also durchaus nicht der Parallelis-

---

als unendlichem Modus redet; doch kann man darauf erwidern, daß Wille und Intellekt in gewissem Sinne identisch sein sollen.

[1]) Wie es K. Fischer tut (S. 398 ff.), der überhaupt eine gewisse Neigung hat, die Dinge bisweilen einfacher und durchsichtiger darzustellen, als sie in Wirklichkeit sind; das mag vom pädagogischen Standpunkt aus nicht schlechthin unberechtigt sein, wissenschaftlich aber ist es durchaus nicht zu billigen. Damit soll allerdings nicht der Meinung Ausdruck gegeben werden, daß Fischer in solchen Fällen seine Darstellung nicht auch wissenschaftlich für richtig gehalten hätte.

mus, den das System verlangt. Soll nun trotzdem an Bewegung und Ruhe als unendlichem Modus festgehalten werden, so entspringt die weitere Schwierigkeit, daß nicht einzusehen ist, wie diese beiden Bestimmungen aus dem Attribut der Ausdehnung sich ergeben. Denn die Ausdehnung als solche vermag eben keine Wirkungen zu erzeugen. Daher leitet also Spinoza den der Sphäre der materiellen Welt angehörigen Modus nicht wirklich aus dem Attribute ab, wie es doch nach der von ihm selbst aufgestellten Definition des unmittelbaren unendlichen Modus [1]) seine Pflicht gewesen wäre. Vielmehr nimmt er den Begriff von Bewegung und Ruhe aus der Erfahrung auf und setzt ihn nur nachträglich zur Ausdehnung in das Verhältnis eines unendlichen Modus.

Auch der mittelbare unendliche Modus bietet Schwierigkeiten dar; denn daß das Universum als ganzes in allem Wechsel der einzelnen Dinge sich fortwährend gleich bleiben soll, ist weder selbstverständlich, noch von Spinoza in den betreffenden Ausführungen der Ethik (II, Lemma 4—7, Schol.) bewiesen. Um diese Anschauung überhaupt richtig zu verstehen, wird man anzunehmen haben, daß Spinoza von der Cartesianischen Lehre ausgeht, daß die Summe der Bewegung im Universum eine unveränderliche Größe ist; denn nur bei dieser Voraussetzung hat es einen Sinn, daß er das Verhältnis der Bewegung zur Ruhe im gesamten Universum für konstant erklärt [2]). Hat er nun damit Recht,

---

[1]) als einer Folge aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs (I, 21 u. 23).

[2]) Vgl. hierzu außer den eben erwähnten Darlegungen auch Brief 32 (15), in dem sich, etwa in der Mitte, folgender Satz findet: „Omnia corpora ab aliis circumcinguntur, et ab invicem determinantur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione, servata semper in omnibus simul, hoc est, in toto universo eadem ratione motus ad quietem.“ Auf diesen Brief verweist auch Martineau, der ebenfalls Sp.'s Lehre mit dem Cartesianischen Satz in Zusammenhang bringt (a. a. O. S. 196 f.).

so trifft es allerdings zu, daß das materielle [1]) Universum in gewissem Sinne als unveränderlich anzusehen ist; stimmt die Voraussetzung jedoch nicht, so ist auch die daraus abgeleitete Folgerung unbegründet. Nun versteht es sich aber von dem Standpunkte der heutigen Wissenschaft ganz von selbst, daß die Annahme eines konstanten Verhältnisses von Bewegung und Ruhe im Universum eine zum mindesten zweifelhafte Behauptung ist. Wir gehen jedoch noch weiter und sprechen unsere Meinung dahin aus, daß diese Annahme sich überhaupt nicht aufrecht erhalten läßt. Doch ist hier nicht der Ort, um das genauer auseinanderzusetzen.

Wenn wir die Lehre von den unendlichen Modis aber auch so gelten lassen wollten, wie sie von Spinoza aufgestellt wird, so könnte sie doch schwerlich dazu dienen, unserem Denken den Übergang von der Substanz zu den einzelnen Dingen zu ermöglichen. Denn Spinoza lehrt ja selbst, daß alles, was aus einem unmittelbaren unendlichen

[1]) Der Ausdruck „facies totius universi" ist des öfteren mißverstanden worden, indem man das Wort „universum" im weiteren, anstatt in dem engeren Sinne des materiellen Universums genommen hat; ich finde diese falsche Auffassung bei J. E. Erdmann (D. Grundbegriffe d. Spinozismus, S. 143 der Verm. Aufs.; Grundr. d. Gesch. d. Ph., 4. Aufl., II, S. 60), bei K. Fischer (a. a. O. S. 399) u. bei Ed. Böhmer (Spinozana III, Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr. 1863, Bd. 42, S. 111). Nun ist es zwar richtig, daß Sp. unter Universum oder Natur auch die Totalität der verschiedenen Welten versteht, die in Gott als unendlicher Substanz enthalten sein sollen; an unserer Stelle aber kann er nur das materielle Universum meinen, wie sich sowohl aus dem Scholium zu Lemma 7 des zweiten Teiles (s. S. 260), als auch aus der eben zitierten Briefstelle ergibt; so fassen den Ausdruck auch Martineau (a. a. O. S. 196/7) und J. H. Loewe auf (Über den Gottesbegriff Spinozas und dessen Schicksale. Anhang (S. 271–321) zu der Schrift des Verf. über „Die Philosophie Fichtes" usw. 1862, S. 306). Sonderbarer Weise berufen sich Erdmann und Böhmer für ihre Ansicht auf das Scholium zu Lemma 7, das diese Ansicht gerade widerlegt. Unentschieden läßt die Bedeutung des Ausdruckes John Caird, der es als möglich ansieht, daß sich derselbe sowohl auf die Welt des Denkens wie die der Dinge bezieht (Spinoza, Ausg. von 1903, S. 186).

Modus folgt, auch seinerseits unendlich sein muß (I, 22); er behauptet außerdem, daß ein endliches Ding zu seinem Dasein und Wirken immer nur durch ein anderes endliches Ding bestimmt sein kann (I, 28). Also entspringt ein endlicher Modus aus den unendlichen Modis so wenig wie aus der Substanz. Bewegung und Ruhe sind freilich Zustände, in denen alles materielle Sein sich uns darstellt; die Bewegung ist außerdem für die mechanische Naturauffassung des Spinoza der Inhalt und die Ursache alles Geschehens in der Körperwelt. Indem er ihren Begriff einführt, gewinnt er also für die Erklärung der Naturerscheinungen ein reales Prinzip, während ihm die bloße Ausdehnung zu diesem Zwecke nichts nützen konnte. Aber nur in der Form eines bestimmten einzelnen Vorgangs und nicht als unendlicher Modus ruft die Bewegung andere Bewegungen hervor. Wenn er daher Bewegung und Ruhe als unendlichen Modus zwischen das Attribut der Ausdehnung und die einzelnen Körper stellt, so bringt Spinoza, ohne die Ableitung der letzteren aus der Substanz wirklich zu fördern, damit nur die Tatsache zum Ausdruck, daß in der Natur von Ewigkeit zu Ewigkeit, wie er meint, eine unendliche Bewegung vorhanden ist, die einerseits die Ausdehnung voraussetzt und andererseits die allgemeine Grundlage für die Möglichkeit des materiellen Geschehens und die Existenz einzelner Körper bildet. Denn das Wesen jedes einzelnen Körpers soll aus einem bestimmten Verhältnis der Bewegung und Ruhe seiner Teile bestehen (II, Lem. 5—7). Daß es aber in der Welt überhaupt Bewegungen gibt, ist damit ebensowenig wie die Existenz einzelner Körper erklärt.

Etwas anders verhält es sich mit der Aufgabe, die der unendliche Intellekt in seiner Sphäre zu erfüllen hat. An und für sich steht dem Hervorgehen einer unendlichen Menge von Vorstellungen aus dem Attribute eines unendlichen Denkens ein prinzipielles Hindernis nicht im Wege; insofern ist hier zwischen Attribut und unendlichem Modus

die durch den Begriff des letzteren geforderte Beziehung vorhanden, die zwischen der Ausdehnung und ihrem entsprechenden Modus gänzlich fehlt. Aber andererseits kann nun der unendliche Intellekt noch weniger zur Erklärung der einzelnen seelischen Erscheinungen dienen als die Bewegung zur Erklärung der einzelnen Körper. Denn der unendliche Intellekt ist ja selbst nichts anderes als die Summe aller endlichen Vorstellungen. Infolgedessen ist gar nicht einzusehen, warum aus dem unendlichen Denken nicht ebensogut die einzelnen seelischen Erscheinungen hervorgehen sollen wie deren unendliche Summe; oder noch besser: es läßt sich wohl begreifen, daß aus dem unendlichen Denken die einzelnen Vorstellungen entspringen, die in ihrer Gesamtheit den unendlichen Intellekt konstituieren; aber es ist nicht verständlich, daß der unendliche Intellekt als solcher aus dem unendlichen Denken hervorgeht, da seine Existenz eben durch die endlichen Intelligenzen bedingt wird [1]).

Es hat sich uns also in der Tat gezeigt, daß die Kluft, die zwischen der Substanz und den einzelnen Dingen besteht, auch durch die unendlichen Modi nicht ausgefüllt wird. Daher bleibt es dabei, daß Spinoza nicht imstande ist, den Weltinhalt auf deduktivem Wege aus der Substanz abzuleiten. Das bedeutet jedoch zunächst nur eine methodologische Schwäche des Systems, die nicht notwendig eine entsprechende Störung des sachlichen Zusammenhangs seiner Teile im Gefolge zu haben braucht. Jedenfalls ergibt sich daraus nicht, daß Gott nicht doch der reale Grund der Dinge und die ihnen allen innewohnende Substanz sein kann. Um zu prüfen, wie es sich mit dieser Auffassung verhält, müssen wir sie noch etwas genauer darstellen, als

[1]) Natürlich ist auch die unendliche Bewegung nur die Summe aller endlichen Bewegungen; insofern daher Spinoza die einzelnen Bewegungen aus der unendlichen Bewegung erklären will, gilt das gleiche Bedenken.

es bisher geschehen ist. Wir wissen bereits, daß das Verhältnis Gottes zu den Dingen nicht so gedacht werden darf, wie es der Theismus zu denken pflegt. „Ich erkläre," schreibt Spinoza an Oldenburg (Br. 6, am Ende), „daß ich Gott nicht so von der Natur trenne, wie es alle getan haben, von denen ich Kenntnis besitze;" „von Gott und der Natur," so heißt es in einem viel späteren Brief an denselben Empfänger (73 [21]), „habe ich eine ganz andere Ansicht, als die neueren Christen zu vertreten pflegen. Denn Gott mache ich, wie man sagt, zur immanenten, aber nicht zur transeunten Ursache aller Dinge. Alles, sage ich, ist in Gott, und daß es in Gott bewegt wird, behaupte ich mit Paulus und vielleicht auch mit allen alten Philosophen, obschon auf andere Weise; und ich möchte auch sagen, mit allen alten Hebräern, soviel sich aus einigen, wenn auch vielfach verstümmelten Überlieferungen schließen läßt."

Wenn Gott als immanente Ursache das eigentlich wirkende Prinzip in allen Dingen ist, so verlieren diese damit ihre Substantialität und ihre Selbständigkeit im Sinne der gewöhnlichen Anschauung. Schon die mittelalterliche Philosophie hat eine Auffassung von dem Verhältnis Gottes zu den Dingen entwickelt, aus der sich im Grunde genommen die gleiche Konsequenz ergibt. Nach dieser auch von Cartesius vertretenen Auffassung, die uns früher schon begegnet ist (S. 133), beruht das Sein der Dinge auf einer ununterbrochenen, schöpferischen Tätigkeit Gottes; diese Lehre benutzt nun Spinoza, um die selbständige Realität der Dinge zu bestreiten. Wenn es nämlich richtig ist, so führt er an einer Stelle des kurzen Traktats aus (II, 16, Anm. 2, S. 104), „daß in Gott eine und dieselbe Tätigkeit erfordert wird, um eine Sache im Sein zu erhalten, als um dieselbe zu schaffen, weil sonst die Sache nicht einen Augenblick bestehen könnte, ... so kann der Sache auch gar nichts zugeschrieben werden, sondern man muß sagen, daß Gott sie geschaffen hat, wie sie ist; da dieselbe, wenn sie keine Macht hat, sich zu erhalten, so lange sie ist, viel

weniger durch sich selbst etwas hervorbringen kann." Infolgedessen „bleibt nichts übrig, als zu schließen, daß Gott allein von allen Dingen die wirkende Ursache ist und sein muß" [1]). Auch in den Cogitata Metaphysica zieht Spinoza mit deutlichen Worten ganz dieselbe Folgerung. Da, so sagt er hier, dieselbe Kraft erfordert wird, um ein Ding zu schaffen, als um es zu erhalten, so „tut kein geschaffenes Ding etwas durch eigene Kraft, so wenig ein geschaffenes Ding durch eigene Kraft angefangen hat zu existieren. Daraus folgt, daß nichts geschieht außer durch die Kraft der alles schaffenden Ursache, d. h. Gottes" (I, 3, vorletzter Absatz; ähnlich II, 11, im Anfang).

Indem wir diese Stellen lesen, tun wir zugleich einen lehrreichen Blick in die Entstehungsgeschichte der Spinozistischen Philosophie. Denn wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, daß die eben mitgeteilten Erwägungen eines der Motive gebildet haben, durch die Spinoza bestimmt worden ist, die gewöhnliche Vorstellung von der selbständigen Existenz der Einzeldinge aufzugeben und durch den Begriff der alleinigen Substantialität Gottes zu ersetzen. Denn allerdings lag es nahe genug, aus der Voraussetzung, daß das Sein der Dinge auf einer ununterbrochenen, schöpferischen Tätigkeit Gottes beruhe, den Schluß zu ziehen, den Spinoza daraus ganz folgerichtig ableitet [2]). In der Ethik freilich spielt dieses Argument in

[1]) Diese Ausführungen richten sich speziell gegen die Annahme der Willensfreiheit, haben aber natürlich auch die weitere Bedeutung, die wir im Text allein hervorheben.

[2]) Dieser Schluß ist übrigens auch sonst in der neueren Philosophie nicht selten gemacht worden und tritt uns auch in der Literatur über Spinoza entgegen; freilich wollen nicht alle, die den Schluß an sich für richtig halten, sich deshalb auch den Schlußsatz aneignen. Man vergleiche z. B. die Erörterungen über den Gegenstand in der Theodicee von Leibniz (§ 382—395), der gegen Bayle zu zeigen sucht, daß die Lehre von der Erhaltung der Dinge durch eine fortgesetzte Schöpfung nicht so verstanden werden dürfe, daß dadurch den Kreaturen jede Wirkungsfähigkeit entzogen würde;

genau der gleichen Form keine Rolle mehr; das würde jedoch unsere Auffassung von der Bedeutung des Schlusses für die Entwicklung der Weltanschauung Spinozas eher bestätigen als ihr widersprechen; auf indirekte Weise aber ist der Gedanke, daß die Dinge als bloße Modifikationen der göttlichen Substanz anzusehen sind, weil die Fortdauer ihrer Existenz auf der fortgesetzten Tätigkeit dieser Substanz beruht, auch in der Ethik zum Ausdruck gebracht. (Vgl. I, 24, Kor.; II, 45, Schol.)

Wenn nun die Dinge außer Gott und unabhängig von ihm keine Realität besitzen, so verschwinden sie als selbständige Wesenheiten, um gleichsam unterzugehen in Gott, der allein alles in allem ist. Von dieser Seite aus gesehen

---

denn nähme man letzteres an, so müsse man eigentlich auch mit Spinoza sagen, „daß Gott die einzige Substanz ist und die Kreaturen nur Accidentien oder Modifikationen sind“ (§ 393). Dieselbe Konsequenz hat L. auch sonst ausgesprochen; man vergleiche die Ausgabe von Erdmann S. 460 u. 189; an letzterer Stelle heißt es: „Aussi paroit-il, que l'erreur de cet Auteur (Spinoza) ne vient que de ce qu'il a poussé les suites de la doctrine, qui ôte la force et l'action aux créatures.“ In seiner Kritik der Spinozistischen Philosophie sagt ferner Aubert de Versé (s. ob. S. 15), daß die Lehre von der Erhaltung als einer kontinuierlichen Schöpfung notwendig zum Spinozismus führe (L'impie convaincu, S. 2 des Avertissement). „Unde necessum est,“ lautet eine andere Äußerung dieses Autors, „si ne uno quidem momento in se existunt (die Dinge), ita neque quicquam per se operari posse“ (S. 247). Ebenso legt Damiron bei seiner Darstellung der Spinozistischen Philosophie die in Rede stehende Lehre in ihrer letzten Konsequenz dahin aus, „que rien n'est et ne vit sérieusement si ce n'est Dieu, qui est le seul être, et duquel tout le reste n'est que l'acte ou le phénomène“ (Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au XVIIe siècle, 1846, Tome II, 210); diese Konsequenz hat Sp. tatsächlich aus der Voraussetzung gezogen und damit die Cartesianische Philosophie zwar einseitig, aber in gewisser Beziehung doch folgerichtig weitergebildet (271 ff.). — In unserer Zeit hat E. von Hartmann den Schluß in derselben Weise wie Spinoza zur Begründung einer monistischen Weltanschauung verwendet; vgl. Phil. d. Unbew. C, Kap. 8 (2. T., S. 195); die Relig. d. Geistes, 248 ff.; Kategorienlehre, 531.

scheint sich Spinozas System, wie Hegel es bezeichnet hat[1]), als ein Akosmismus darzustellen, der die Realität der Welt zugunsten der alleinigen Realität Gottes aufzuheben sucht; alles Endliche scheint zu verschwinden und das Unendliche ganz allein übrig zu bleiben. Diese Auffassung, die von verschiedenen Seiten vertreten worden ist[2]), läßt sich jedoch

---

[1]) Vorlesungen über d. Gesch. d. Phil., W.W. XV, S. 373, 390, 404, 408. Indem H. Spinozas System als Akosmismus charakterisiert, will er es gegen den Vorwurf des Atheismus in Schutz nehmen, den er in gewisser Hinsicht — wegen der Identifizierung von Gott und Natur — freilich nicht als unberechtigt ansieht (408); in der Hauptsache aber ist derselbe ganz verfehlt. „Das Gegenteil von allem dem ist wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei ihm ist zu viel Gott" (374). „Gott ist die Einheit des Denkens und Seins; ... nicht eins von beiden. Und in dieser Einheit ist die Beschränktheit der Subjektivität des Denkens und der Natürlichkeit untergegangen; nur Gott ist, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit" (389/90). Ebenso äußert sich H. in der Encykl., § 50.

[2]) Außer Hegel nenne ich noch Feuerbach (vg. d. Anm. S. 251), J. E. Erdmann, Damiron, Schaarschmidt und Caird. Bei Erdmann lesen wir folgende Sätze: „Nach Spinoza existiert das Endliche als Endliches gar nicht." Er identifiziert Gott und Welt so wenig, „daß ihm die Welt als Welt, d. h. als ein Aggregat von Einzelnen gar nicht existirt und gar nicht existiren kann" (Gesch. d. n. Phil. I, 2, S. 64 u. 65). „Das Endliche als Endliches ist nur Produkt unserer (fehlerhaften) Auffassung" (Verm. Aufs. 132; auch der Grundriß hält an dieser Anschauung fest, § 272, 4). Daher ist es ganz folgerichtig, wenn auch E. behauptet, daß die Frage nach dem Hervorgehen der Dinge aus Gott von Sp.'s Standpunkt aus sinnlos sei. (Vgl. ob. S. 251 Anm.) Ferner sagt Damiron, man nennt Sp.'s System mit Unrecht ein pantheistisches; denn Gott ist bei ihm alles, und die Welt ist nichts, während der eigentliche Pantheismus Gott in der Welt aufgehen läßt; es ist vielmehr sozusagen ein théisme excessif oder immodéré, was Sp. lehrt (a. a. O. 262, 347, 741). Nach Schaarschmidt ist bei Sp. das Endliche nichts an sich Wahres, sondern nur ein Erzeugnis unserer mangelhaften Erkenntnisweise. „Er erkennt im Grunde genommen die Endlichkeit neben Gott als dem absoluten Wesen nicht an" (Desc. u. Spin. S. 103). Was schließlich John Caird anbelangt, so ist seine Darstellung der Spinozistischen Philosophie von der gleichen Auffassung ganz durchdrungen. In dem Gefühl von dem illusorischen Charakter

in Wirklichkeit nicht aufrecht erhalten. Denn Spinoza hat ohne Zweifel nicht die Absicht, die Realität der empirischen Wirklichkeit und der endlichen Dinge ernstlich zu bestreiten. Zwar finden sich bei ihm gewisse Ausführungen, die eine solche Interpretation seiner Gedanken nahe zu legen scheinen. Von der empirischen Existenz und der zeitlichen Ordnung der Dinge unterscheidet er allerdings ihr wahres und eigentliches Wesen, das in ihrer logischen Essenz besteht, die ewig ist. Während dieses ewige Wesen der Dinge der eigentliche Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis ist, hat es mit der empirischen Wirklichkeit nur die getrübte Auffassung der menschlichen Imagination zu tun, die uns keine adäquate Erkenntnis zu liefern vermag. (Vgl. die späteren Auseinandersetzungen im 3. Abschnitt des 3. Kap., gegen Ende.) Wollten wir hiernach nun annehmen, daß die Welt unserer Erfahrung überhaupt keine Realität besitze, so hätten wir deshalb doch strenggenommen noch kein Recht, von Spinozas Standpunkt als einem Akosmismus zu reden. Denn neben Gott blieben die ewigen Wesenheiten der Dinge bestehen, die (als Modifikationen) von Gottes substantiellem Wesen wohl unterschieden werden müßten. Die eben gemachte Voraussetzung trifft jedoch keineswegs zu. Denn den nicht sehr zahlreichen Äußerungen, die allenfalls gegen die Realität der empirischen Welt angeführt werden können, widerspricht der Inhalt und der ganze Geist des Systems im übrigen so entschieden, daß eine solche phänomenalistische Auffassung der gegebenen Wirklichkeit unmöglich als die eigentliche Meinung Spinozas angesehen werden kann.

---

und der Unwirklichkeit der empirischen Welt sieht er eines der wesentlichen Motive für Sp.'s Spekulation (S. 22, 25). „His endeavour was to rise above the illusoriness and unreality of the finite" (35). Die Welt ist bei ihm nichts und Gott alles (23). Auf der andern Seite betrachtet Sp. die Dinge freilich als real und selbständig (171 ff.). Diese beiden Auffassungen hat er aber absolut nicht in Einklang gebracht (174 f.).

Jedenfalls ist es ganz unrichtig, aus dem pantheistischen Charakter des Systems diese Auffassung als notwendige Folge abzuleiten. Daß die Dinge nach Spinoza bloße Modi sind, ist in keiner Weise gleichbedeutend mit der Behauptung, daß sie der Realität und selbständigen Wirksamkeit entbehren. Es gibt zwar pantheistische Systeme, in denen die Realität der Dinge zugunsten der alleinigen Realität Gottes aufgehoben erscheint. Im Begriff des Modus als solchem liegt diese Konsequenz jedoch nicht. Wenn auch alle Wirksamkeit der Dinge auf dem Wirken Gottes in ihnen beruht, so wird doch ihre Realität dadurch gar nicht beeinträchtigt. Denn Gott wirkt in ihnen nicht als die unendliche Substanz, insofern sie Substanz und insofern sie unendlich ist, sondern nach Spinozas immer wiederholter Erklärung als die bestimmte Modifikation, zu der sein unendliches Wesen in den einzelnen Dingen eingeschränkt ist. Eben dadurch aber wird den einzelnen Dingen ihre Realität und ihre Wirksamkeit gerade verbürgt, so sehr es auch zutrifft, daß es in letzter Instanz die Tätigkeit eines und desselben Subjekts ist, die in ihnen zum Ausdruck gelangt und ihr Wesen ausmacht[1]).

Will man nun gar den Akosmismus Spinozas darin suchen, daß Natur und Gott nach seiner Meinung identisch sind[2]), so muß dies als schlechthin verkehrt bezeichnet werden. Durch diese Identifizierung wird nicht die Realität der Natur, sondern höchstens die Realität Gottes aufgehoben, wie bei einigem Nachdenken ohne Schwierigkeit einleuchtet

[1]) Daraus ergibt sich zugleich, daß der Hinweis auf die (relative) Selbständigkeit und die Wirkungsfähigkeit der einzelnen Dinge nicht als eine entscheidende Widerlegung der Lehre von der alleinigen Substantialität Gottes angesehen werden kann; gerade auf diesem Wege hat man aber in älterer wie in neuerer Zeit sehr häufig versucht, die Unrichtigkeit von Spinozas Pantheismus darzutun.

[2]) So faßt Schaarschmidt an einer Stelle die Sache auf, wo er den Akosmismus Spinozas in dem „Ineinsfassen Gottes mit der Welt" findet (a. a. O. 97).

oder wenigstens einleuchten sollte. Denn wenn eine unbekannte Größe, die in diesem Falle Gott sein würde, mit einer bekannten gleichgetzt wird, als die hier allein die Natur gelten kann, so wird nicht die bekannte Größe durch die unbekannte, sondern die unbekannte durch die bekannte erklärt und vertreten. Insofern daher Spinoza Gott und Natur identifiziert, läßt er in Wirklichkeit Gott in der Natur aufgehen und setzt diese an seine Stelle. Es ist also gerade das Gegenteil des Akosmismus, es ist ein entschiedener Naturalismus, ja ein Atheismus, wozu Spinoza auf diesem Wege gelangt. Freilich ist die Gleichsetzung von Gott und Natur nicht so aufzufassen, als ob Gott etwa mit der Körperwelt, der Materie identisch wäre. „Unter der Natur verstehe ich hier nicht allein die Materie und deren Affektionen, sondern außer der Materie noch unendliches andere," erklärt Spinoza ausdrücklich in einer Anmerkung im sechsten Kapitel des theol.-pol. Traktats, wo er von der Identität Gottes und der Natur redet. Ebenso betont er in Brief 73 (21), daß „diejenigen sich in einem vollständigen Irrtum befinden, die glauben, der theol.-pol. Traktat stütze sich auf die Vorstellung, daß Gott und die Natur (unter der sie eine gewisse Masse oder die körperliche Materie verstehen) ein und dasselbe wären." Nehmen wir dagegen den Ausdruck Natur in dem umfassenden Sinne, in dem er bei Spinoza die Gesamtheit aller Daseinssphären bezeichnet, so sind Gott und die Natur nach den Äußerungen, die wir jetzt im Auge haben, allerdings identisch.

In der Ethik, wo meistens von Gott und nicht von der Natur gesprochen wird, tritt diese Auffassung freilich etwas zurück. Dagegen wird sie in der Abhandlung von Gott und dem theol.-pol. Traktat mit voller Deutlichkeit vorgetragen. In dem ersten der beiden Gespräche, die in den kurzen Traktat eingeschaltet sind, sagt gleich im Anfang der Verstand zur Liebe: „Ich für meinen Teil betrachte die Natur nicht anders als in ihrer Totalität als unendlich

und höchst vollkommen; und wenn du daran zweifelst, so frage die Vernunft, diese wird es dir sagen" (S. 25). Darauf erklärt nun letztere: „Die Wahrheit hiervon ist mir unzweifelhaft; denn wenn wir die Natur begrenzen wollen, so werden wir sie (was ungereimt ist) mit dem Nichts begrenzen müssen, und zwar unter diesen folgenden Eigenschaften, nämlich daß es Eins, ewig, durch sich selbst unendlich ist. Dieser Ungereimtheit entgehen wir, wenn wir aufstellen, daß sie eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig usw. ist; die Natur nämlich als unendliche, in der Alles begriffen ist; und die Negation derselben nennen wir das Nichts." Ferner heißt es am Schluß des ersten, in geometrischer Form dargestellten Anhangs: „Die Natur besteht aus unendlichen Eigenschaften, deren jede unendlich und vollkommen in ihrer Gattung ist, zu deren Wesen die Existenz gehört, so daß außer derselben kein Wesen oder Sein mehr ist, und sie so genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes" (S. 151).

Nun stellt freilich der kurze Traktat nicht in jeder Beziehung die endgültigen Ansichten Spinozas dar; aber die theologisch-politische Abhandlung zeigt uns, daß er auch noch viel später die Identität von Gott und Natur in gleicher Weise vertritt. So lesen wir im dritten Kapitel dieses Werkes (3. Absatz) folgende Worte: „Unter der göttlichen Lenkung der Dinge (per Dei directionem) verstehe ich die feste und unveränderliche Ordnung der Natur oder die Verkettung der natürlichen Dinge: denn wir haben oben gesagt und an anderer Stelle bereits gezeigt, daß die allgemeinen Gesetze der Natur, nach denen alles geschieht und bestimmt wird, nichts anderes sind als die ewigen Anordnungen Gottes, die immer ewige Wahrheit und Notwendigkeit einschließen. Es ist also dasselbe, ob wir sagen, daß alles nach Naturgesetzen geschieht, oder durch die Anordnung und Lenkung Gottes geregelt wird." Daher vermag auch Gott diese Gesetze, die aus der Notwendigkeit

und Vollkommenheit seiner Natur folgen, nicht zu durchbrechen. „Wenn etwas in der Natur geschehen würde, das ihren allgemeinen Gesetzen widerspräche, so würde das auch der Anordnung, dem Intellekt und der Natur Gottes notwendig widersprechen; oder wenn jemand behauptete, daß Gott etwas gegen die Gesetze der Natur täte, so müsste er auch behaupten, daß Gott gegen seine Natur handelte, was doch das absurdeste ist, das sich denken läßt“ (Kap. 6, 2. Abs.).

Auch die Macht Gottes und die Macht der Natur sind hiernach identisch. Was aber ist die Macht der Natur? Nichts anderes als die Macht aller Individuen zusammengenommen, wie es wörtlich in Kapitel 16 (Abs. 2) heißt. Also muß auch Gottes Macht mit der Macht sämtlicher Einzeldinge zusammenfallen. Zugleich aber ist die Macht Gottes mit seinem Wesen identisch, wie wir von früher wissen und Spinoza außerdem auch im sechsten Kapitel des theol.-pol. Traktates (a. a. O.) sagt. Also ist es nunmehr klar, daß nach diesen Stellen Gottes Wesen und Wirken allein in den einzelnen Dingen zum Ausdruck gelangt und eine von ihnen abgesonderte und noch zu unterscheidende Realität überhaupt nicht besitzt. Das heißt aber mit anderen Worten, daß der Begriff Gottes im Grunde genommen ganz überflüssig und eine unberechtigte Zutat zu dem Begriffe des Universums ist, das selbst wieder nur in der Summe aller Einzelwesen besteht.

Dazu stimmt es nun auch auf das beste, wenn Spinoza in der Ethik (I, 28) verlangt, daß die Existenz und das Wirken der endlichen Dinge immer nur aus der Kausalität anderer endlicher Dinge erklärt wird. Er kann diese Forderung um so leichter stellen, als die Natur nach seinem Dafürhalten nicht nur ewig, sondern zugleich unendlich ist. Wie weit wir daher auch im Raume vorwärts dringen und in der Zeit rückwärts gehen mögen, so kommen wir doch niemals aus dem Kreise der Naturerscheinungen selbst heraus. Auch treffen wir nirgends einen Vorgang an, der

uns veranlassen könnte, auf die Wirksamkeit eines Prinzips zu schließen, das noch mehr und noch anderes zu leisten vermöchte als die einzelnen Dinge. Die Natur ist sich selbst genug und begreift in sich alle nur mögliche Realität. Zwar redet die Ethik fortwährend von Gott und von Gottes Wirken; sehen wir aber genauer zu, so bleibt Spinoza, wo es sich um die eigentliche Erklärung des Geschehens handelt, doch bei den einzelnen Dingen als solchen stehen.

Nun ist freilich nicht die Möglichkeit zu bestreiten, daß in der Wirksamkeit der einzelnen Dinge zugleich die Wirksamkeit Gottes zum Ausdruck gelangt. Aber woran sollen wir erkennen, daß allem Geschehen in der Welt die unmittelbare Wirksamkeit Gottes zugrunde liegt, wenn doch nichts anderes geschieht, als was die Dinge auch aus eigener Kraft und ohne Gott zu leisten vermögen? Welche Veranlassung haben wir, die Hypothese einer einheitlichen Weltsubstanz überhaupt aufzustellen, wenn diese Substanz doch nur mit dem Universum und dieses mit der Summe seiner einzelnen Teile identisch sein soll? Warum bleiben wir dann nicht lieber bei dem Universum als solchem stehen, anstatt zu dem schwierigen Begriff eines einheitlichen Weltgrundes aufzusteigen? In der Tat haben wir von dem Standpunkte aus, den wir jetzt erörtern, gar kein Recht, den Begriff Gottes überhaupt zu bilden und wissenschaftlich zu verwerten. Ein Gott, der mit dem Universum völlig zusammenfällt, verdient seinen Namen nicht. Es ist eine bloße Unklarheit des Denkens, die Natur als solche Gott zu nennen. Denn die Natur ist identisch mit der Summe ihrer einzelnen Teile, die zwar ein Ganzes, aber nicht die Einheit eines besonderen Wesens bilden, wie es der Fall sein müßte, wenn der Ausdruck Gott auf die Natur mit Recht angewendet werden sollte.

Demnach ist nun auch ein Pantheismus, der Gott mit der Natur einfach identifiziert, in Wirklichkeit vielmehr als Naturalismus und als Atheismus zu bezeichnen. Insofern daher Spinoza in seinem System Gott in der Natur völlig

aufgehen läßt, kann er sich nicht darüber beklagen, daß seinem Standpunkte so oft der Vorwurf des Atheismus gemacht worden ist. Man hat diesen Vorwurf freilich in neuerer Zeit meistens nicht mehr gelten lassen wollen und als Ausdruck der Urteils- und Verständnislosigkeit zurückgewiesen [1]). Damit hat man aber nur bekundet, daß man das System Spinozas zu einseitig auffaßte oder auch in unklaren Vorstellungen über das mögliche Verhältnis zwischen Gott und Natur befangen war. Denn für ein wirklich klares und folgerichtiges Denken kann nach unserer Überzeugung kein Zweifel sein, daß Spinoza mit den oben dargelegten Anschauungen allerdings einen Standpunkt vertritt, bei dem der Gottesbegriff aufhört eine reale Bedeutung zu besitzen. Nehmen wir vollends noch hinzu, daß Spinoza Gott Verstand und Wille ausdrücklich abspricht, so ist es wohl zu verstehen und keineswegs wunderbar, daß man früher geglaubt hat, seine Weltanschauung schlechthin und allgemein als Atheismus bezeichnen zu können [2]).

Damit ging man aber wiederum zu weit. Um Spinozas Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt richtig zu verstehen, muß man sich klarmachen, daß dieselbe keineswegs einheitlich durchgebildet ist, wie es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen mag. Der tiefer eindringenden Untersuchung treten im Spinozistischen System vier, wenn nicht gar fünf verschiedene Auffassungen vom Wesen Gottes

---

[1]) Vgl. Einleitung, S. 20 f., 44 ff. Im Sinne dieser Ansicht sagt z. B. auch Heine: „Nur Unverstand und Böswilligkeit konnten dieser Lehre das Beiwort ‚atheistisch' beilegen." (S. W. von Elster, IV, 217.)

[2]) Ähnlich urteilt auch Saisset, der sich über den Vorwurf des Atheismus folgendermaßen äußert: „Cette accusation n'est pas absolument juste. Spinoza ne veut pas être athée; il admet sérieusement un premier principe infini de toutes choses, qui est son Dieu; mais si Spinoza n'est pas athée, il y a dans son système une pente qui incline du côté de l'athéisme vers un Dieu abstrait et indéterminé qui ressemble fort à la négation de Dieu" (Introduction critique usw., S. 309). Auch mit Martineau (a. a. O. S. 347 ff.) treffe ich nahe zusammen.

entgegen, die sich durchaus nicht miteinander vereinigen lassen. Nach der zuletzt erörterten Ansicht fällt Gott einfach mit der Welt zusammen und geht in ihr auf. Hiervon verschieden ist eine zweite Bestimmung des Begriffs, wonach Gott aus der Summe seiner Attribute besteht und mit ihnen identisch ist. Diese Auffassung spricht z. B. die Definition des ersten Buches der Ethik und noch schärfer sprechen sie spätere Sätze aus, in denen Gott einfach mit der Gesamtheit seiner Attribute gleich gesetzt wird [1]). Auch hierbei haben wir es mit einer Anschauung zu tun, die den Gottesbegriff im Grunde genommen aufhebt. Denn eine Summe verschiedener Attribute ist etwas ganz anderes, als das einheitliche Wesen, dessen wir unbedingt bedürfen, wenn wir den Namen Gottes nicht „unnützlich führen" wollen [2]).

---

[1]) Durch die Formel „Deus, sive omnia Dei attributa," I, 19 u. 20, Kor. 2.

[2]) Daß zwischen der Lehre von der Einheit der Substanz und ihrer Zusammensetzung aus den einander ausschließenden, selbständigen Attributen ein ungelöster und starker Widerspruch besteht, hat Camerer mit gutem Grunde nachdrücklich hervorgehoben (Die Lehre Spinozas, S. 7 ff., 300; Spinoza u. Schleiermacher, 1903, S. 106 f., 111 ff.). Der Widerspruch kommt jedoch nur insofern zustande, als Spinoza die absolut einheitliche Substanz in den Attributen aufgehen läßt und außerdem die Attribute als selbständige Realitäten behandelt; (wegen dieses letzteren Punktes sind besonders die verdienstlichen Untersuchungen C.'s in seiner zweiten Schrift, zweites Kap., zu vergleichen). Hingegen ist es durchaus kein Widerspruch (wie es nach einigen Äußerungen C.'s scheinen könnte, Sp. u. Schl., S. 106, 113), wenn man einer und derselben Substanz eine Mehrheit verschiedener, ja auch entgegengesetzter Attribute zuschreibt, sobald nur die Substanz als das den Attributen subsistierende einheitliche Subjekt gedacht und sie so von ihnen unterschieden wird. Daher sind die Angriffe, welche speziell die ältere Kritik gegen Spinozas Annahme einer Vielheit von göttlichen Attributen gerichtet hat (Einl. S. 33), im Prinzip als verfehlt anzusehen. Noch verfehlter aber war der Versuch, den in neuerer Zeit der Herbartianer Karl Thomas gemacht hat, Sp. wegen der gleichen Lehre als Vertreter einer pluralistischen Weltanschauung hinzustellen, der sich nur den

Diese beiden Ansichten kommen also darin überein, daß sie das Wesen Gottes in eine ungöttliche Vielheit einzelner Momente zersplittern, während sie in der Bestimmung dieser Momente wieder weit auseinandergehen. Über die Sphäre der Vielheit und Einzelheit erhebt sich der Spinozistische Gottesbegriff erst da, wo er als die für sich bestehende Substanz gedacht wird, die sowohl der Vielheit ihrer Attribute, wie der Menge der einzelnen Modi als einheitliches Subjekt zugrunde liegt. Indem nun Spinoza Gott in diesem Sinne auffaßt, gewinnt er allerdings das logische Recht, von Gott reden zu dürfen [1]). Zu einer widerspruchslosen und in sich einheitlichen Vorstellung von Gott gelangt er aber auch so noch nicht. Denn innerhalb der Schranken des allgemeinen Begriffs, den wir jetzt festgestellt haben, laufen nun wieder verschiedene Vorstellungen nebeneinander her. Einmal ist Gott die Substanz, die die ihr Wesen konstituierenden unendlichen Attribute als reale und voneinander unterschiedene Eigenschaften an sich

---

Schein gegeben habe, ein Monist zu sein (Sp. als Metaphysiker, 1840; Sp.'s Individualismus und Pantheismus, 1848). Daß diese Auffassung dem ganzen Geist der Spinozistischen Philosophie durchaus widerspricht, ist ohne weiteres klar. Deshalb soll übrigens nicht geleugnet werden, daß Th. im einzelnen viele richtige Bemerkungen bringt.

[1]) Dieses Recht wird Spinoza von Überweg bestritten, der in seiner kritischen Anmerkung zur Definition Gottes folgendes sagt: „Entweder existiert ein Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins als ein persönliches Wesen, oder er existiert nicht; in keinem Falle ist das Wort „Gott" umzudeuten und am wenigsten auf etwas so ganz Heterogenes, wie die „Substanz" ... Existiert ein persönliches Wesen als Weltschöpfer mit absoluter Macht, Weisheit und Güte, so ist der Theismus gerechtfertigt; existiert kein solches Wesen, so ist es eine Pflicht der Ehrlichkeit, entweder den Atheismus zu bekennen ... oder auf theologische Fragen überhaupt nicht anders als historisch einzugehen." Diese Kritik, die weitverbreiteten Anschauungen entspricht, ist jedoch viel zu einseitig und nur zum Teil berechtigt.

hat[1]). Auf der anderen Seite aber soll der Unterschied der Attribute in Gottes einheitlichem Wesen ganz ausgelöscht und in eine Identität derselben aufgehoben sein; die Attribute brauchen deshalb freilich nicht aufzuhören, reale und objektive Bedeutung zu besitzen; aber sie dienen dann nur dazu, Gottes Natur nach außen hin zu entfalten (s. S. 96), während dieselbe an sich über allen Unterschied der Attribute erhaben und davon völlig unberührt ist (II, 7, Schol.). Daß nun diese beiden Auffassungen einander widersprechen, ist ohne weiteres klar; man braucht jedoch nicht lange nachzudenken, um außerdem einzusehen, daß die zweite Auffassung auch in sich widerspruchsvoll ist. Denn ohne Zweifel ist es unmöglich, Gott als den realen Grund der verschiedenen Attribute zu betrachten, wenn deren Verschiedenheit nicht irgendwie bis in sein Wesen hinabreicht; noch weniger kann natürlich davon die Rede sein, daß Gott an sich die bloße Indifferenz seiner Attribute ist und diese doch zugleich sein Wesen ausmachen; beide Behauptungen aber stehen bei Spinoza unmittelbar nebeneinander (a. a. O.), wenn auch zugegeben werden muß, daß die Indifferenztheorie nicht mit voller Klarheit und Bestimmtheit entwickelt ist. Ebenso ist es eine in sich unhaltbare Lehre, daß die Attribute auf der einen Seite völlig verschieden und auf der andern doch in der göttlichen Substanz identisch sein sollen. So etwas

[1]) Als einen Beleg für diese Auffassung würde man unter anderem auch die Definition des Attributs anführen können. Denn wenn das Attribut dasjenige ist, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt, so läßt sich mit diesem Satz ein wirklich guter und vernünftiger Sinn nur dann verbinden, wenn die Substanz als Träger des Attributs gedacht wird, während ein solcher Sinn fehlt, wenn die Substanz bloß der Inbegriff ihrer Attribute sein soll. Freilich steht dann die Definition des Attributs mit der Definition Gottes offenbar in Widerspruch. Das kann uns jedoch nicht irre machen, da der letzteren Definition auch alle Sätze, in denen die absolute Einheit Gottes behauptet wird, auf das entschiedenste widersprechen.

kann man zwar mit Worten behaupten, aber wirklich denken läßt es sich nicht[1]).

Wollte man endlich den Attributen jede objektive Realität absprechen und sie schlechthin für subjektive Auffassungsweisen der göttlichen Substanz von seiten des menschlichen Verstandes erklären, so würde auf diese Weise noch eine fünfte Modifikation des Begriffs von Gott entspringen, die mit allen vorher angeführten Bestimmungen desselben ebenso unvereinbar wäre, wie diese es untereinander sind. Außerdem würde es dann aber im Zusammenhang des Spinozistischen Systems schwierig, wenn nicht unmöglich sein, den Ursprung des Unterschieds zwischen der Welt der Ausdehnung und der des Denkens zu erklären (um von den übrigen uns unbekannten Arten der Modi einmal abzusehen). Denn die objektive Realität dieses Unterschieds hat Spinoza niemals geleugnet, wenn er ihm auch da, wo er die Beziehungen beider Welten erklären will, eine Bedeutung in letzter metaphysischer Beziehung abspricht. Wie nun aus der absoluten Einheit der göttlichen Natur, der jeder Unterschied von Eigenschaften völlig fremd ist, der Gegensatz der Modi des Denkens und der Ausdehnung entspringen soll, die doch Gottes Wesen in bestimmter Weise zum Ausdruck bringen, ist nicht zu begreifen.

Nach alledem ergibt sich ohne Zweifel, daß Spinoza bei seiner Lehre von Gott zwischen ganz verschiedenen Anschauungen in höchst bedenklicher Weise hin und her schwankt. Offenbar hat er sich die Gegensätze, um die es sich hier handelt, durchaus nicht zu klarem Bewußtsein gebracht[2]), sonst hätte er es unmöglich unterlassen können, nach einer Ausgleichung der vorhandenen Widersprüche zu

---

[1]) Dazu möge der Leser noch die kritischen Ausführungen über die Identität von Denken und Ausdehnung in Kap. 3, I vergleichen.

[2]) Auch bei der Darstellung und Beurteilung des Spinozismus sind diese Gegensätze viel zu wenig beachtet und vollständig wohl niemals dargelegt worden.

suchen oder wenigstens anzugeben, welches denn nun seine eigentlich maßgebende Meinung sein solle. Aber vergebens sehen wir uns nach Ausführungen um, die die gewünschte Aufklärung brächten. Immerhin wird man wohl sagen dürfen, daß die Annahme einer der Welt zugrunde liegenden und von der bloßen Summe der einzelnen Dinge noch zu unterscheidenden, einheitlichen Substanz diejenige Lehre ist, die Spinoza eigentlich vertreten will. Nur verdirbt er den so gedachten Begriff sogleich durch die Behauptung, daß die Substanz aus der Summe ihrer Attribute besteht; außerdem verdirbt er ihn aber auch durch die gerade entgegengesetzte Behauptung, daß in der Einheit der Substanz aller Unterschied der Attribute aufgehoben sein soll; denn auf diese Weise wird die Substanz zu einem eigenschaftslosen X, von dem es nicht mehr verständlich ist, wie es den Grund der gegebenen Wirklichkeit und der in ihr vorhandenen Gegensätze bilden soll. Beide Behauptungen müssen daher beseitigt und die Substanz muß als das einheitliche Subjekt der ihr an sich und realiter zukommenden Attribute betrachtet werden, wenn wir zu einem wirklich brauchbaren Begriffe gelangen wollen. Leider ist nur diese Auffassung vom Wesen der Substanz bei Spinoza mehr zwischen den Zeilen zu lesen, als daß sie klar und deutlich ausgesprochen wäre. Denn mit voller Bestimmtheit wird die Substanz von ihren Attributen eigentlich nur im Sinne der unannehmbaren Indifferenztheorie unterschieden.

Auf alle Fälle aber ist es nötig, den Begriff der göttlichen Weltsubstanz über die Natur als die bloße Summe der einzelnen Dinge hinauszuheben, wenn unsere Einsicht durch ihn wirklich gefördert werden soll. Solange wir es nur mit der Natur als solcher zu tun haben, sind wir nicht imstande, die Tatsache zu erklären, daß die voneinander doch verschiedenen Dinge, die dann den Inbegriff aller Wirklichkeit bilden, in kausalen Beziehungen zueinander stehen; denn ist eine bloße Vielheit einzelner Dinge etwas Ursprüngliches und Letztes, so müssen die

elementaren Bestandteile, aus denen die Individuen zusammengesetzt sind, ihrem Wesen und ihrer Existenz nach voneinander völlig unabhängig und selbständige Substanzen sein. Eben dann ist es aber ein unauflösliches Rätsel, woher die realen Beziehungen zwischen den Dingen kommen sollen. Dieses Rätsel verschwindet jedoch, sobald wir eine einheitliche Substanz als letzte Ursache der verschiedenen Dinge annehmen.

Nun kann man es dem Spinoza freilich nicht als ein ganz besonderes Verdienst anrechnen, daß er die Vielheit der Dinge überhaupt auf einen einheitlichen Weltgrund zurückführt; denn dieser Gedanke ist ja alt und von anderen Forschern sehr viel besser begründet worden als von Spinoza, der fast nur mit verfehlten ontologischen Konstruktionen arbeitet. Dagegen war es eine in der Hauptsache durchaus originale Leistung, daß Spinoza die einheitliche Weltursache zugleich als alleinige Weltsubstanz auffaßte. Damit beseitigte er den Gegensatz, den man vorher in der Metaphysik zwischen der ungeschaffenen, göttlichen und den geschaffenen, endlichen Substanzen gemacht hatte und verwandelte die letzteren folgerichtig in Modi, deren Realität allein auf der ihnen innewohnenden göttlichen Wirksamkeit beruht; auf diese Weise verstand er es zugleich, die Schwierigkeiten aufzulösen, die in dem Begriff der geschaffenen Substanz und ihrem Gegensatz gegen die absolute, göttliche Substanz ohne Zweifel liegen. Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, daß sich gegen Spinozas Lehre von dem Verhältnis Gottes zu den Dingen und der Dinge zu Gott nicht auch in diesem Punkte und von diesem Standpunkte aus mancherlei einwenden ließe. Man wird vor allen Dingen die völlige Klarheit in der Durchbildung der Lehre vermissen; denn wie wir schon gesehen haben, bleibt es in hohem Grade dunkel, wie wir uns das Wirken Gottes denken sollen; infolgedessen verstehen wir auch nicht genau, welches innere Verhältnis die Modi zu Gott eigentlich haben. Denn daß sie das

Wesen Gottes in einer bestimmten Weise zum Ausdruck bringen, ist eine viel zu allgemeine Erklärung, als daß wir uns dabei beruhigen könnten. Wenn aber die Ausführung der Lehre auch manche Mängel haben mag, so leugnen wir doch unsererseits nicht, daß es ein großer und überaus tiefsinniger Gedanke war, Gott als die alleinige, allumfassende Substanz und die einzelnen Dinge als die Modi anzusehen, die ihre Realität und Existenz ganz allein von der Wirksamkeit Gottes zu Lehen tragen. Mit der Aufstellung dieser Lehre, die den eigentlichen Kern seines ganzen Systems bildet, hat Spinoza ohne Zweifel eine Leistung von außerordentlicher Bedeutung vollbracht und einen wirklichen Fortschritt des philosophischen Denkens herbeigeführt. Man wird das sogar dann zugeben können, wenn man die Lehre selbst oder ihre besondere Ausführung nicht für zutreffend hält; denn in der Philosophie bedeutet die neue, geistreiche Lösung eines schwierigen Problems fast immer einen Fortschritt, mag auch die endgültige Wahrheit vielleicht in anderer Richtung zu suchen sein[1]).

Ist nun Gott die alleinige Substanz, die als immanente Ursache in allen Dingen wirkt, so treten diese in noch viel engere Beziehungen zueinander, als wenn sie zwar geschaffene, aber doch relativ selbständige Substanzen sind. Denn es ist ja selbstverständlich, daß die Einheit des wirkenden Subjekts auch eine, wenn schon andersartige, Einheit seiner Wirkungen zur Folge haben muß. Insofern ist also der Spinozistische Gottesbegriff sehr wohl imstande, uns die Einheit der Natur und die enge Zusammengehörig-

[1]) Mit der Lehre von der alleinigen Substantialität Gottes, die wie gesagt im wesentlichen das Ergebnis seines eigenen Denkens ist, reicht Spinoza über die Jahrhunderte hinüber seinem großen Vorgänger Plotin die Hand, hinter dem er allerdings, was den wissenschaftlichen Wert seiner Gotteslehre im übrigen betrifft, erheblich zurückbleibt; dafür aber hat er vor Plotin den Vorzug der klaren Formulierung des Grundgedankens voraus. Vgl. E. v. Hartmann, Gesch. d. Metaph. I, S. 154.

keit ihrer Teile auf eine sehr befriedigende Weise zu erklären. Für das System des Spinoza als solches leistet er dann noch das besondere, daß er uns die Übereinstimmung verständlich macht, die zwischen den Sphären der verschiedenen Attribute und im besonderen zwischen der Welt der Ausdehnung und der des Denkens nach Spinozas Meinung besteht. Denn auf der Einheit der zugrunde liegenden Substanz beruht die metaphysische Identität der materiellen und der geistigen Welt, die Spinoza behauptet. Da aber diese Identität selbst nur eine Hypothese und zwar eine ganz verfehlte Hypothese ist, wie wir noch genauer zu zeigen gedenken, so bedeutet ihre Erklärung durch den Spinozistischen Gottesbegriff keinen wirklichen Vorzug desselben. Der wahre Nutzen, den er uns bei dem Problem des Verhältnisses von materieller und geistiger Welt gewährt, liegt vielmehr darin, daß er uns einen befriedigenden Aufschluß über die prinzipielle Möglichkeit von Beziehungen zwischen den beiden Gebieten gibt.

Im übrigen spielt nun Spinozas Gottesbegriff bei der Erklärung der Wirklichkeit nur scheinbar eine größere Rolle. Untersucht man die Sache genauer, so sieht sich Spinoza für diesen Zweck, wie wir schon sagten, im wesentlichen auf das Universum und die Dinge selbst angewiesen. Unter der Voraussetzung, daß zwischen den Modis der gleichen Attribute kausale Beziehungen und zwischen der materiellen und der geistigen Welt ein Verhältnis genauer Übereinstimmung besteht, sind wir imstande, den Naturlauf im Sinne Spinozas zu begreifen, ohne auf Gott weitere Rücksicht nehmen zu müssen. Denn alles, was geschieht, vermögen nunmehr die einzelnen Dinge zu leisten. In der materiellen Welt geht nach Spinozas Meinung alles rein mechanisch zu; die Veränderungen, die in ihr stattfinden, sind sämtlich Bewegungen; Bewegungen aber werden immer nur durch andere Bewegungen hervorgerufen, wobei das allgemeine Gesetz gilt, daß die Summe aller Bewegungen im Weltall von Ewigkeit zu Ewigkeit sich gleich bleibt.

In diesem ganzen unendlichen Prozeß wirkt nirgends ein anderer Faktor mit als die rein mechanische Kraft der einzelnen Körper, vermöge deren sie ihre Bewegung auf andere Körper übertragen. Auch in der geistigen Welt gehen alle Veränderungen von den einzelnen Individuen als solchen aus, ohne daß irgendwo eine übergeordnete, leitende, richtende Tätigkeit im Spiele wäre. Was aber die Individuen leisten, überschreitet die Sphäre eines rein individuellen Könnens nicht. An sich wäre es gerade vom Spinozistischen Standpunkte aus sehr wohl denkbar, daß das Seelenleben der Individuen, weil ihm Gott immanent ist, im Dienste einer höheren, teleologischen Weltordnung stände und dazu beitrüge, bestimmte Zwecke zu realisieren, von denen das Individuum selbst gar nichts zu wissen brauchte. Aber so meint Spinoza die Sache keineswegs. Die Immanenz Gottes in den einzelnen Individuen befähigt diese durchaus nicht, überindividuelle Wirkungen hervorzubringen; oder um es etwas anders auszudrücken: Die Immanenz Gottes in den einzelnen Individuen verleiht diesen keine anderen Kräfte als die, die ihnen auf alle Fälle zukommen müssen, wenn sie Individuen einer bestimmten Art sein sollen. Auch den Körpern ist Gott immanent; dennoch wirken in und an ihnen nur die einfachsten mechanischen Kräfte. Auf der anderen Seite besteht die Tätigkeit, die Gott in den geistigen Wesen ausübt, nur in der Erzeugung gewisser Vorstellungen und der daraus etwa weiter entspringenden seelischen Zustände; die so zustande kommenden Vorstellungen dienen aber nur dazu, gewisse Objekte in passiver Weise abzubilden und enthalten in sich kein Moment, aus dem Wirkungen höherer Art entstehen könnten.

Der wissenschaftliche Wert des Spinozistischen Gottesbegriffs geht also in der Tat nicht über verhältnismäßig enge Grenzen hinaus. So ausgezeichnet er uns auch die Einheit der Natur und den Zusammenhang sowie die Bedingtheit ihrer Teile zu erklären vermag, so trägt er doch

zur Lösung der metaphysischen Probleme im übrigen nur sehr wenig bei und wird einer ganzen Reihe fundamentaler Erfahrungstatsachen in keiner Weise gerecht[1]). Daher steht der Pantheismus Spinozas hinter manchen anderen Formen einer pantheistischen Weltanschauung an wissenschaftlicher Leistungsfähigkeit sehr erheblich zurück. Es liegt das wesentlich an dem naturalistischen Charakter, der die speziellere Eigentümlichkeit dieses Pantheismus bildet. An und für sich braucht ja der Pantheismus durchaus nicht naturalistisch zu sein, obwohl man das noch sehr vielfach als selbstverständlich anzusehen pflegt. In Wirklichkeit aber kann ein Gott, dessen Verhältnis zur Welt im pantheistischen Sinne gedacht wird, sehr wohl ein geistiges Wesen sein. Der Gott Spinozas ist das nun nicht; denn ein Gott, der weder Wille noch Verstand besitzt, noch nach Zwecken handelt, sinkt, wie schon gesagt wurde, zu einem naturalistischen Prinzip herab, das den Namen Gott kaum mehr verdient. Daher wäre es eigentlich auch richtiger, den Standpunkt Spinozas gar nicht als Pantheismus, sondern nur als Monismus und zwar als naturalistischen Monismus oder umgekehrt als monistischen Naturalismus zu bezeichnen. Doch sprechen wieder sachliche und historische Gründe dafür, den Namen Pantheismus zur Bezeichnung von Spinozas System nicht ganz fallen zu lassen.

Naturalistisch ist das System aber auch deshalb, weil Spinoza eine gewisse Neigung hat, Gott in der Natur als der Summe aller einzelnen Dinge ganz aufgehen zu lassen; in dieser Beziehung kann sein Standpunkt allerdings nicht mehr als Pantheismus, ja nicht einmal als Monismus gelten. Denn die Natur als solche bildet sicher kein einheitliches und für sich bestehendes Wesen und ist noch weniger ein Gott. Wollen wir daher bei ihr allein stehen bleiben, so vertreten wir eine Weltanschauung, die als Pluralismus

---

[1]) Zur Begründung dieser letzten Bemerkung dienen auch noch die Untersuchungen des nächsten Kapitels.

oder Individualismus von allem Monismus und Pantheismus genau zu unterscheiden ist. Auch dieser Umstand braucht uns jedoch nicht zur Aufgebung unserer Terminologie zu veranlassen; denn die Neigung zur völligen Identifizierung von Gott und der Natur als dem bloßen Inbegriff aller einzelnen Dinge tritt doch bei Spinoza nicht so sehr in den Vordergrund, daß sie auf unseren Sprachgebrauch einen maßgebenden Einfluß ausüben müßte. Vorhanden aber ist dieses Bestreben ganz sicher und bei der Beurteilung des Systems wohl zu berücksichtigen.

Der Ausdruck naturalistisch, durch den wir den Pantheismus Spinozas näher bestimmen, hat also eine doppelte Bedeutung, wie der Leser wohl beachten möge; in dieser zweifachen Bedeutung soll er aber nicht nur zur sachlichen Charakteristik, sondern zugleich zur Kritik der Spinozistischen Weltanschauung dienen. Denn ein naturalistischer Pantheismus ist nach unserem Dafürhalten eben nicht imstande, den Ansprüchen zu genügen, die an ein wissenschaftliches System der Welterklärung zu stellen sind [1]).

---

[1]) Am Schlusse dieses Kapitels komme ich nun noch einmal auf die Frage zurück, ob Spinoza Gott selbst und an sich Bewußtsein und Erkenntnis habe zuschreiben wollen oder nicht. Eine ganze Anzahl neuerer Forscher haben geglaubt, diese Frage mit Bestimmtheit in bejahendem Sinne beantworten zu müssen. Ich nenne hier H. C. W. Sigwart, Der Spinozismus, S. 126—129, Trendelenburg, Über Sp.'s Grundgedanken, Hist. Beitr. II, S. 59 ff., Loewe, a. a. O., Böhmer, a. a. O. S. 95 ff., G. Busolt, Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Sp.'s, S. 117 ff. und Busse, Beiträge z. Entwicklungsgeschichte Sp.'s, V, Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr., 96. Bd., S. 208—219. Besonders eingehend, gründlich und scharfsinnig hat Loewe die Frage behandelt, der in seinen Untersuchungen allerdings den kurzen Traktat noch nicht benutzen konnte. Trotz aller Argumente aber, die man angeführt hat, kann ich mich von der Richtigkeit der von den genannten Forschern vertretenen Auffassung nicht überzeugen. Ich habe zwar an früherer Stelle zugegeben, daß diese Auffassung nicht schlechthin als unmöglich be-

Zweites Kapitel.

Die Naturphilosophie.

Während das Mittelalter im Anschluß an die Aristotelische Philosophie eine Naturauffassung vertrat, in der

zeichnet werden kann und halte daran natürlich auch jetzt fest. Aber meine eigentliche Meinung geht doch dahin, daß es die entgegengesetzte Interpretation der in Betracht kommenden Stellen ist, die der wahren Ansicht Spinozas entspricht. Zur Begründung möchte ich hier noch das Folgende ausführen:

Schon früher habe ich hervorgehoben, daß durch die von mir bekämpfte Auffassung Widersprüche der stärksten Art in das System hineingetragen werden. Denn daß Sp. der Gottheit den Intellekt auf das allerbestimmteste abspricht, ist schlechterdings nicht zu bestreiten. Wie aber soll es dann denkbar sein, daß Gott dennoch eine Erkenntnis seines Wesens und aller daraus notwendig entspringenden Folgen besitzt? (II, 3). Worin zeigt sich denn der Intellekt, wenn nicht eben in der Erkenntnis? Wollte man sagen, daß Sp. der Gottheit nur einen menschenähnlichen, aber nicht den Intellekt überhaupt abspricht, so habe ich mich gegen diese völlig unbegründete Auskunft schon früher erklärt (S. 158); oder will man sich damit helfen, daß man meint, Sp. verstehe unter dem Intellekt einen diskursiven, urteilenden, schließenden Verstand, dergleichen in Gott freilich nicht zu finden sei (Loewe 301), so ist auch dies eine ganz willkürliche Behauptung, zu deren Aufstellung die Worte Sp.'s uns nicht im mindesten berechtigen. Aus den Widersprüchen kommt man also auf diese Weise gewiß nicht heraus.

Ehe man das Vorhandensein solcher Widersprüche nun zugibt, wird man doch versuchen müssen, ob sie nicht durch eine andere Erklärung gewisser Stellen vermieden werden können. Das aber ist in unserer Frage sehr wohl der Fall, da sich die Sätze, die für das Vorhandensein einer göttlichen Erkenntnis zu sprechen scheinen, ohne besondere Schwierigkeit auch anders auslegen lassen. Nicht einmal die Behauptung, daß die Idee Gottes nur eine einzige sein kann (II, 4), beweist wirklich etwas dafür, daß diese Idee in Gott selbst enthalten sein muß, wie wir früher schon gezeigt haben (221). Noch wichtiger aber ist der Umstand, daß diese Idee nach bestimmten Stellen mit dem unendlichen Intellekt identisch ist (s. ob. S. 131). Ganz deutlich geht das aus einer Anmerkung im kurzen Traktat hervor (II, Kap. 22, S. 131), wo Sp. folgendes sagt: „Hier-

das qualitative und teleologische Moment eine ausschlaggebende Rolle spielte, stellt sich die Philosophie der Neu-

durch wird zugleich erklärt, ... daß der unendliche Verstand ... von aller Ewigkeit in der Natur sein muß; denn weil Gott von Ewigkeit gewesen ist, so muß also auch seine Idee in der denkenden Sache oder in ihm selbst von Ewigkeit sein; welche Idee objektive mit ihm selbst übereinkommt." Mit voller Bestimmtheit wird die Identität der Idee Gottes und des unendlichen Verstandes auch im zweiten Anhang des kurzen Traktats (Nr. 10) ausgesprochen, wo zugleich die Einheit dieser Idee betont wird. Ferner finde ich den gleichen Gedanken im Beweis des vierten Lehrsatzes des zweiten Teils der Ethik. Der Beweis lautet nämlich: „Der unendliche Intellekt begreift nichts außer den Attributen und Affektionen Gottes. Gott aber ist einzig. Also kann die Idee Gottes, aus der Unendliches auf unendliche Weisen folgt, nur eine einzige sein."

Aus diesen Stellen, die man bei der Erörterung unserer Frage übersehen zu haben scheint, kann sich nun gar nichts anderes ergeben, als daß die Idee Gottes gerade nicht in Gott selbst, sondern nur in den Modis zu suchen ist. Denn der unendliche Verstand gehört nicht zur Natura Naturans, sondern zur Natura Naturata (I, 31) und kann nach den bestimmten Erklärungen Sp.'s, die sich auch sonst noch finden, ganz unmöglich Gott selbst als Eigenschaft zugeschrieben werden. Außerdem erläutert der Beweis von I, 21 den Begriff des unendlichen Modus mit Hilfe der „idea Dei in cogitatione", die also auch hiernach nicht als eine Gott selbst zukommende Idee angesehen werden kann. Wollte man daher die Beweiskraft dieser Stellen abschwächen, so würde man schon sagen müssen, daß sie keine allgemeine Gültigkeit besitzen und durch andere Stellen kompensiert werden, an denen Sp. unter der idea Dei mit Bestimmtheit eine Gott selbst zukommende Vorstellung versteht; zu derartigen Stellen würden aber die eng zusammengehörenden Lehrsätze 3 und 4 des zweiten Teils der Ethik nicht mehr gerechnet werden können, da der Beweis für den vierten Satz gerade die idea Dei mit dem unendlichen Intellekt identifiziert; auf diese beiden Lehrsätze hat man sich jedoch hauptsächlich mit bezogen, um die Richtigkeit der von uns bestrittenen Auffassung darzulegen. Wenn sie daher wegfallen, so wird man schwerlich irgendwelche Sätze anführen können, aus denen sich die in Rede stehende Interpretation des Ausdrucks idea Dei unzweideutig ergeben könnte. Was aber die sonstigen Äußerungen anbelangt, in denen Spinoza Gott eine Erkenntnis seines eigenen Wesens zuschreibt, so stehen sie an Be-

zeit im 17. Jahrhundert fast durchweg auf den Boden einer mechanischen, quantitativen und meist auch antiteleo-

---

deutung wohl alle hinter den eben besprochenen Lehrsätzen zurück und können deshalb um so weniger als beweiskräftig angesehen werden.

Übrigens ist die ganze Frage in letzter Instanz gar nicht so wichtig, wie es zunächst scheinen mag. Denn wenn Gott auch Bewußtsein und Erkenntnis seiner selbst zugeschrieben werden müßte, so würde doch deshalb die Weltanschauung Spinozas sich nicht wesentlich ändern. Der göttliche Intellekt würde ja immer nur ein passives Spiegelbild der Wirklichkeit sein, ohne jemals eine schöpferische Bedeutung für den Weltinhalt zu gewinnen. Das hebt auch Loewe ausdrücklich hervor, indem er bemerkt, daß der Spinozistische Gott bei seinem Tun doch nur das Nachsehen habe (S. 321; eine ganz ähnliche Bemerkung auch bei Thilo [vgl. ob. S. 52], der aber das Selbstbewußtsein Gottes bei Sp. leugnet; a. a. O. VI, 403). Deshalb darf man auch nicht glauben, auf diese Weise eine bedeutende Annäherung des Spinozismus an den Theismus herbeiführen zu können; zwischen beiden bleibt vielmehr auch so noch eine tiefe Kluft. Wenn man aber gar gemeint hat, Sp. schon deshalb als Theisten betrachten zu müssen, weil er Gott als Natura Naturans von der Welt als Natura Naturata unterscheidet und die letztere zu Gott in das Verhältnis der Abhängigkeit setzt, so ist das eine Ansicht, die eine wirklich klare Unterscheidung von Theismus und Pantheismus durchaus vermissen läßt. (Man sehe den Aufsatz „Spinoza, nicht Pantheist, sondern Theist“ von dem sächsischen Pfarrer Voigtländer in den Theologischen Studien und Kritiken vom Jahre 1841, S. 653—672.)

Besonders weit in der hier bekämpften Richtung geht auch die Auffassung des Spinozistischen Gottesbegriffs, die wir bei E. von Hartmann finden. Nach seiner Ansicht hat Sp. der Gottheit ein bewußtes Denken als Attribut beigelegt (Kategorienlehre 542, Gesch. d. Metaph. I, 419) und ihr einen intuitiven Verstand zugeschrieben (Kants Erkenntnistheorie u. Metaph. S. 250/1), was beides sicher unhaltbare Behauptungen sind; freilich ist es danach nicht verwunderlich, daß H. zugleich meint, das System Sp.'s habe in seiner Spitze eine ausgesprochen theistische Färbung (Gesch. d. M. I, 390, 419). Die Treue des Bildes, das H. in seiner Gesch. d. Metaph. von dem Systeme Spinozas entwirft, ist übrigens auch noch in mancher anderen Hinsicht ziemlich fraglich.

Zur Ergänzung meiner eigenen Ausführungen verweise ich schließlich noch auf die gediegenen Untersuchungen über unser

logischen Naturerklärung. Baco, Hobbes, Descartes und andere Forscher sind von der festen Überzeugung durchdrungen, daß nur eine mechanische Interpretation der Naturerscheinungen Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter erheben und wirklichen Erfolg verheißen kann. Den Anschauungen dieser Männer und im besonderen der Naturphilosophie des Descartes schließt sich auch Spinoza mit ganzer Seele an. Von dem Bewußtsein erfüllt, daß für die Erkenntnis der Natur ein ganz neues Zeitalter angebrochen ist, sieht er auf fast alle Leistungen der Vergangenheit mit derselben Verachtung herab wie die genannten Denker. Schroff und herbe urteilt er nicht nur über die Naturphilosophie des Mittelalters, sondern auch über deren antike Vorläufer ab. Nur die Vertreter der Atomistik, wie Epikur, Demokrit, Lucretius, finden Gnade vor seinen Augen; dagegen hat die Autorität eines Plato, Aristoteles und Sokrates nach seinen eigenen Worten nur wenig für ihn zu bedeuten. Denn diese Männer sind es gewesen, die, wie er meint, „sich die verborgenen Qualitäten, die von den Dingen sich ablösenden Wahrnehmungsbilder[1]), die substantiellen Formen und tausend andere Possen ausgedacht haben“ (Brief 56 [60], am Ende)[2]). Mit diesen

Problem bei Martineau (a. a. O. S. 334—349) und in der Schrift von Elmer E. Powell, Spinozas Gottesbegriff, 1899 (Erdmanns Abhdlgn. z. Phil. u. ihrer Gesch., XII). Aus der letzteren Schrift hebe ich die richtige Bemerkung gegen Loewe hervor, daß Sp. gegen die Annahme eines göttlichen Intellekts gar nicht erst habe zu polemisieren brauchen, wenn er dabei nur an einen forschenden und überlegenden Verstand gedacht habe; denn ein solcher Verstand sei als Eigenschaft Gottes auch von der christlichen Theologie schon immer verworfen worden (102).

[1]) Species intentionales; diese technische Bezeichnung übersetzt Kirchmann (Sp.'s Briefwechsel, S. 200) mit dem Ausdruck „absichtsvolle Arten“ und Stern (Sp.'s Briefw., Reclam, S. 221) sogar mit den Worten „außernatürliche Spezies“!

[2]) In Wirklichkeit haben die obengenannten Begriffe erst während des Mittelalters die eigentümliche Ausbildung erhalten, in

Begriffen, wie sie später zu dem Grundstock des wissenschaftlichen Apparates der mittelalterlichen Philosophie und Naturerkenntnis gehörten, muß ganz aufgeräumt werden, wenn man zu einer richtigen Auffassung von der Natur gelangen will; doch ist es kaum mehr nötig, ihre Unbrauchbarkeit und Wertlosigkeit ausführlicher nachzuweisen, so kindisch

der sie Gegenstand der heftigsten Angriffe der neueren Philosophie sind. — Seiner besonderen Geringschätzung des Plato und Aristoteles gibt Spinoza auch in einigen Äußerungen des theologisch-politischen Traktats scharfen Ausdruck; nach seiner Meinung haben nämlich die unsinnigen Spekulationen dieser Denker und ihrer Schüler einen höchst nachteiligen Einfluß auf die Interpretation der Bibel ausgeübt, deren Inhalt man vielfach versucht hat, im Sinne der Platonischen und Aristotelischen Philosophie auszulegen. (Vgl. die Vorrede u. Kap. 1, B. I, S. 353 u. 361; P. I, S. 148 u. 161.) — Daß Spinozas Urteil über Plato und Aristoteles, das mit dem Urteil eines Baco, Descartes und vieler anderer Denker der beginnenden Neuzeit zusammentrifft, in der Hauptsache ungerecht und unrichtig ist, braucht heutzutage kaum gesagt zu werden. Auch war Spinoza zu einem begründeten und maßgebenden Urteile gar nicht berechtigt, da er ohne Zweifel eine genauere Kenntnis der Systeme beider Denker nicht besessen hat; überhaupt ist ihm das griechische Altertum wohl zeitlebens sehr fremd geblieben; jedenfalls war er mit der griechischen Sprache nicht besonders vertraut, wie er selbst bemerkt (Theol.-pol. Tr., Kap. 10, am Ende); und auch seine Schriften verraten nichts von einer näheren Bekanntschaft mit der Welt des Griechentums. Ich kann es daher nicht für richtig halten, wenn Freudenthal (Spinoza, S. 43) davon spricht, daß sich Spinoza der unendliche Reichtum der altklassischen Literatur erschlossen und ihn sein Studium des klassischen Altertums zu den mächtigen Lehrgebäuden der griechischen Denker geführt habe. F. muß auch selbst zugeben, daß Sp. von Plato und Aristoteles nicht viel gewußt hat. Die Stoa dagegen, vielleicht auch den Epikureismus, hat Sp. genauer gekannt; beide waren ihm auch durch römische Quellen und neuere Werke bequem zugänglich. — Zur Ergänzung des über Plato und Aristoteles Gesagten füge ich noch hinzu, daß Spinoza auch über andere Denker eher scharf und hart, als wohlwollend und anerkennend urteilt; selbst für Cartesius findet er nur selten ein Wort des Lobes, während er sich gar nicht scheut, ihn streng, scharf und auch ungerecht zu kritisieren.

und töricht ist die ganze Lehre, die auch im Grunde bereits als überwunden angesehen werden kann[1]).

Für Spinoza ist es jedenfalls eine ausgemachte Sache, daß allein die mechanische Betrachtungsweise, wie sie durch die neuere Wissenschaft ausgebildet worden ist, uns ein wirkliches Verständnis des Naturgeschehens verschaffen kann. Was aber heißt es, die Natur mechanisch erklären? Oder richtiger, was versteht Spinoza unter einer mechanischen Naturerklärung? Wir müssen diese Frage aufwerfen, weil ja der Ausdruck mechanische Naturerklärung mehrdeutig ist und wenigstens in unserer Zeit in sehr verschiedenem Sinne gebraucht wird. Auch hat es Spinoza unterlassen, eine ausführlichere Darstellung seiner naturphilosophischen Anschauungen zu geben. Zwar hat er sich mit den Problemen der Naturphilosophie eingehend beschäftigt und auch gründliche naturwissenschaftliche Studien auf verschiedenen Gebieten getrieben. Doch ist er nie dazu gekommen, die Resultate seiner Forschungen und seines Nachdenkens vollständig und im Zusammenhange darzulegen. Einen kurzen Abriß einer Körperlehre enthält der zweite Teil der Ethik; dazu bietet der kurze Traktat in den Anmerkungen zu der Vorrede des zweiten Teils eine gewisse Ergänzung. Im übrigen sind es einzelne und zerstreute Äußerungen, in denen wir in positiver Hinsicht Aufschluß über die Grundgedanken seiner mechanischen Naturauffassung erhalten. Doch genügen diese wenigen Ausführungen, um uns eine deutliche Vorstellung von seinem Standpunkte zu verschaffen. Denn wo etwa Lücken

[1]) An Oldenburg schreibt Spinoza in bezug auf Boyles Abhandlung über den Salpeter: „Ich habe nicht geglaubt, ja ich würde mich nicht haben überreden können, daß der gelehrte Mann sich in seiner Abhandlung keinen anderen Zweck gesetzt hat, als nur zu zeigen, daß die kindische und alberne Lehre von den substantiellen Formen, den Qualitäten usw. auf schwachen Füßen steht“ (Brief 13 [11]). Auch in den Cog. Met. (II, 1) wird die Lehre von den substantiellen Formen als völlig ungereimt bezeichnet.

vorhanden sind, lassen sich dieselben leicht aus Cartesius ergänzen, dessen Anschauungen in der Hauptsache auch die des Spinoza sind.

Gehen wir zunächst auf den Begriff des Körpers ein, so wissen wir schon, daß derselbe ein Modus ist, der Gottes Wesen, insofern dieser als ein ausgedehntes Ding betrachtet wird, in bestimmter Weise ausdrückt; oder wie eine andere Definition lautet, unter einem Körper ist eine jede Größe (quantitas) zu verstehen, die lang, breit und tief ist und durch eine bestimmte Figur begrenzt wird (I, 15, Schol., im Anf.). Wie bei Cartesius so macht hiernach auch bei Spinoza die Ausdehnung das Wesen des Körpers aus. Zwar haben wir gehört (S. 253 f.), daß die Ausdehnung als göttliches Attribut etwas anderes und mehr bedeuten soll als bei Cartesius, wo sie aller Wirkungsfähigkeit entbehrt; worin aber dieses Mehr eigentlich besteht, erfahren wir nicht. Daher können wir doch schließlich nichts anderes sagen, als daß auch Spinoza das Wesen der Materie eben in der Ausdehnung sucht. Wenn aber die Materie oder, wie wir auch sagen können, die Körperwelt mit der Ausdehnung in gewisser Weise identisch ist, so entspringen aus diesem Verhältnis sofort wichtige Folgen: wie die Ausdehnung, so muß dann auch die Körperwelt unendlich groß und unendlich teilbar sein; andererseits ist die Existenz von leeren Räumen als ausgeschlossen zu betrachten; alle Teile der Natur müssen so zusammenhängen, daß es kein Leeres gibt (I, 15, Schol.); auch ist die Unmöglichkeit leerer Räume eine offenbare Konsequenz des Satzes, daß das Nichts keine Eigenschaften hat (Brief 13 [9], zweiter Abs., am Ende); ein leerer Raum aber würde eben mit dem Nichts identisch sein.

Was ferner die Veränderungen anbelangt, die in der Körperwelt stattfinden, so sind die Modifikationen, die es in der Ausdehnung gibt, allein Bewegung und Ruhe (K. Tr., Anhang II, Nr. 14, S. 157); aus Bewegung und Ruhe müssen wir daher auch alle Wirkungen erklären, die

an der Ausdehnung vor sich gehen (ebd. II, 19, Nr. 8, S. 117). Demnach „unterscheiden sich die Körper in bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, aber nicht ihrer Substanz nach“ (Eth. II, Lem. 1); das Wesen und die Existenz eines jeden Körpers besteht in einem bestimmten Verhältnis von Bewegung und Ruhe seiner Teile; bleibt dieses Verhältnis sich gleich, so bleibt auch der Körper derselbe, während er sich ändert, sobald das Verhältnis von Bewegung und Ruhe eine Veränderung erfährt (K. Tr. II, Vorrede, Anm. 7 ff.). Ob dabei die einzelnen Teile des Körpers alle dieselben bleiben, oder ob für ausscheidende Teile eine gleiche Anzahl von Teilen derselben Art neu in den Körper eintritt; ob die Teile größer oder kleiner werden; ob sie die Richtung ihrer Bewegung ändern; ob der Körper im ganzen ruht oder sich bewegt, ob er sich dahin oder dorthin bewegt: alles das macht für die Natur des einzelnen Körpers als solche nichts aus; wenn nur die Teile in Beziehung auf einander dasselbe Verhältnis von Ruhe und Bewegung beibehalten, so bleibt auch die Natur des Körpers ganz unverändert (Eth. II, Lem. 4—7).

Wie alle übrigen Eigenschaften, so müssen wir auch die sinnlichen Qualitäten der Körper „allein durch Bewegung, Figur und die sonstigen mechanischen Begriffe“ (affectiones) erklären, wie das schon Baco und nach ihm Cartesius mehr als genügend bewiesen hat (Brief 6, vom Salpeter § 13). Da also auch den sinnlichen Qualitäten objektiv irgendwelche Bewegungsvorgänge zugrunde liegen, so bringen sie in unser mechanisches Weltbild keine Störung mehr hinein, wie es der Fall sein würde, wenn sie selbst objektive Eigenschaften der Dinge wären. Denn nunmehr bleiben an den Körpern, wie Spinoza meint, nur noch rein mechanische und mathematische Eigenschaften übrig. Irgendwelche inneren Qualitäten besitzt die Materie nicht; sie ist daher auch nicht der Träger von Kräften, die von den mechanischen Eigenschaften noch unterschieden werden

müßten. Die einzige Art und Weise, in der die Materie zu wirken vermag, besteht in der Erzeugung oder in der Hemmung von Bewegungen; beide Vorgänge können aber nur bei der Berührung verschiedener Körper zustande kommen, da Druck und Stoß die einzigen Mittel sind, die den Körpern für ihre kausale Tätigkeit zu Gebote stehen. Für die Übertragung der Bewegung von einem auf den anderen Körper gilt ferner das Gesetz, daß der eine immer so viel an Bewegung verliert, wie der andere gewinnt; daraus folgt zugleich, daß die Gesamtgröße der Bewegung im Weltall sich unter allen Umständen, oder, was für Spinoza dasselbe ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit gleich bleibt. Denn die Natur hat ja keinen zeitlichen Ursprung und verdankt ihre Entstehung nicht einem besonderen Akte des göttlichen Wirkens, wie es bei Cartesius der Fall ist. Zwar sind Bewegung und Materie in jedem Momente durch die kausale Tätigkeit Gottes bedingt, die sich in und an ihnen entfaltet; aber diese Tätigkeit ist ein ewiger Prozeß, der daher auch von Ewigkeit her Bewegung und Materie zu seinen Wirkungen gehabt hat.

Dies ungefähr sind die positiven Grundgedanken der Naturphilosophie des Spinoza; er hat dieselben, wie schon gesagt wurde, in der Hauptsache von Cartesius entlehnt und den Anschauungen seines Vorgängers nur wenige Ideen hinzugefügt, die ihm speziell eigentümlich sind. Auch findet sich bei ihm kaum ein Versuch, den geschilderten Standpunkt selbständig zu begründen. Die Notwendigkeit einer mechanischen Naturerklärung hält er nach allen Untersuchungen, die die neuere Zeit hierüber schon angestellt hat, für eine ausgemachte Sache. Daher erscheint es ihm gar nicht nötig, für die Richtigkeit der mechanischen Naturauffassung überhaupt noch besondere Beweise zu erbringen. Aber auch da, wo er sich zu manchen anderen Vertretern einer mechanischen Weltansicht im Gegensatz befindet, wie es z. B. bei der Behauptung der unendlichen Teilbarkeit der Materie und der Leugnung leerer Räume der Fall ist, hat

er es doch unterlassen, eine genauere Begründung seiner Ansichten zu geben; er begnügt sich auch in solchen Fällen damit, den Spuren des Cartesius zu folgen, ohne dessen Darlegungen durch die Anführung neuer Gesichtspunkte zu erweitern.

Mit diesem Vertrauen in die Richtigkeit seiner Ansichten befindet sich aber Spinoza in einem großen Irrtum. Denn ohne Zweifel sind die Sätze, die wir bisher als den Inhalt seiner Naturphilosophie haben kennen lernen, fast ebensoviel unbewiesene Behauptungen. Was er über das Wesen der Materie im allgemeinen, über die Unendlichkeit der Körperwelt, die Unmöglichkeit leerer Räume, den rein mechanischen Ursprung sämtlicher Bewegungen sagt, ist alles völlig problematisch. Ja wir gehen noch weiter und tragen kein Bedenken, diese Lehren für durchaus unrichtig zu erklären. Zwar ist es nicht unsere Absicht dies ausführlich zu beweisen; da Spinoza auf eine genauere Darstellung und Begründung seiner Ansichten verzichtet hat, so haben wir auch keinen Anlaß, ihm eine eingehende Kritik entgegenzusetzen. Einige kurze Bemerkungen sollen deshalb aber nicht unterdrückt werden. Da behaupten wir denn zunächst, daß es nach unserem Dafürhalten ganz unmöglich ist, das Wesen der Materie in bloß mathematischen und mechanischen Eigenschaften zu suchen, wie es Spinoza tut. Gewiß ist die Ausdehnung ein wichtiges und unentbehrliches Merkmal der Materie, insofern sie sich als raumerfüllende Masse darstellt. Um aber ihr Wesen wirklich begreifen zu können, bedürfen wir des Begriffes der Kraft als desjenigen Etwas, das die eigentliche Realität der Materie ausmacht. Denn die Ausdehnung als solche ist eben etwas ganz anderes als ein wirklicher Körper. Daher muß sich auch der Körper von der Ausdehnung durch Eigenschaften unterscheiden, die selbst aus der Ausdehnung nicht mehr begriffen werden können. Das Plus aber, was zur Ausdehnung hinzukommen muss, um einen ausgedehnten Körper zu konstituieren, ist die Kraft. Ohne diesen Begriff

zu verwenden, sind wir schlechterdings nicht in der Lage, die Tatsachen der Raumerfüllung, der Widerstandsfähigkeit, des Zusammenhangs der Teile, die wir an der Materie alle beobachten, in befriedigender Weise zu erklären [1]). Daher war es auch ein großer Fortschritt, den Leibniz über Cartesius und Spinoza hinaus machte, als er zuerst in der neueren Philosophie die Materie auf die Kraft zurückzuführen suchte.

So erscheint die mechanische Naturauffassung des Spinoza schon in ihrer Grundlage als verfehlt und unhaltbar. Allerdings müssen wir berücksichtigen, daß er über die tote und träge Materie des Cartesius hinauszukommen sucht; wie wir aber gesehen haben, bleibt er sozusagen im bloßen Anlauf stecken, um dann doch wieder zu dem Cartesianischen Begriff zurückzukehren. Ist nun die Materie zweifellos etwas ganz anderes als die bloße Ausdehnung, so können wir auch aus der Unendlichkeit der Ausdehnung nicht auf die Unendlichkeit der Körperwelt schließen; doch auch sonst haben wir nach unserer Meinung keinen positiven Grund, um uns die materielle Welt als unendlich zu denken. Im Gegenteil schließt diese Vorstellung so viele Schwierigkeiten ein, daß wir sie rationellerweise werden aufgeben müssen [2]). Auch mit seiner Leugnung der Möglichkeit leerer Räume befindet sich Spinoza ganz entschieden im Unrecht. Freilich gibt der Begriff des absolut Leeren zu großen Bedenken Anlaß. Daher verstehen wir es sehr wohl, wie Spinoza dazu kommt, gegen seine

---

[1]) Vgl. hierzu die Ausführungen in meiner Erkenntnistheorie, S. 573 ff. und in meiner Schrift über „Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele", S. 102 f.

[2]) Man könnte hiergegen einwenden, daß auch der Begriff der unendlichen Ausdehnung ganz die gleichen Schwierigkeiten enthält; das wäre richtig, wenn es wirklich eine an sich existierende, substantielle Ausdehnung gäbe; diese Annahme wird man aber auf alle Fälle verwerfen müssen, mag man im übrigen vom Raume denken, wie man will.

Möglichkeit mit Cartesius den Satz anzuführen, daß das Nichts keine Eigenschaften hat. Dennoch aber kann dieses Argument nicht als gültig angesehen werden. Die Schwierigkeiten im Begriff des leeren Raumes lassen sich auf andere Weise als durch die Negation seiner Möglichkeit beseitigen [1]). Jedenfalls besitzt das Argument nicht die Kraft, die realen Gründe zu widerlegen, die für das Vorhandensein von leeren Räumen in der Natur sprechen.

Auf eine weitere Erörterung dieses Problems brauchen wir uns hier nicht einzulassen, da es für die Zwecke unserer Kritik ziemlich gleichgültig ist, ob es leere Räume gibt oder nicht. Dagegen liegt uns außerordentlich viel daran, die Behauptung der rein mechanischen Erklärbarkeit sämtlicher Naturveränderungen, die nach der positiven Seite den Hauptinhalt der Spinozistischen Naturphilosophie bildet, mit aller Entschiedenheit zurückzuweisen. Diese Behauptung tritt bei Spinoza fast ohne alle Begründung auf, obwohl sie doch nichts weniger als selbstverständlich ist. Freilich hat sich die damalige Zeit in die Vorstellung eingewiegt, daß nur die mechanische Auffassung der Natur Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter machen kann; das berechtigt jedoch Spinoza keineswegs, sich ohne weiteres zu der gleichen Anschauung zu bekennen. Denn auch von seinen Vorgängern ist die Notwendigkeit der streng mechanischen Naturerklärung durchaus nicht bewiesen, sondern immer nur behauptet worden. Durch rein theoretische und allgemeine Erwägungen läßt sich überhaupt nicht feststellen, nach welchen Prinzipien die Natur erklärt werden muß. Hierfür kommt es vielmehr auf die Tatsachen als solche und im einzelnen an. Von vornherein kann man nur verlangen, daß die Naturforschung unter allen Umständen

[1]) Nach unserer Meinung ist ihre Lösung in der Lehre von der Idealität des Raumes zu suchen, mit der sich die Annahme von leeren Räumen in der empirischen Wirklichkeit aufs beste vereinigt; denn diese Räume existieren dann ja nur in der Vorstellung, in der es ohne Zweifel ein absolut Leeres geben kann.

das Gesetz der Kausalität und die allgemeinen Prinzipien der Mechanik anerkennt; daraus folgt aber keineswegs, daß die Natur in dem Sinne mechanisch erklärt werden muß, in dem Spinoza diesen Ausdruck versteht.

Denn es ist schon ganz zweifelhaft, ob wirklich alle Veränderungen in der Natur bloße Bewegungen sind. Zwar wenn das Wesen der Materie in der Ausdehnung zu suchen ist, wird man zugeben müssen, daß alle an ihr stattfindenden Vorgänge zuletzt auf Bewegungen hinauslaufen. Nur ist dieser Begriff der Materie sicher ganz unhaltbar. Sobald aber an Stelle der rein mechanischen und mathematischen eine dynamische Auffassung der Materie gesetzt ist, kann auch die Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß in ihr Veränderungen vor sich gehen, die keine Bewegungen mehr sind. Es ist ferner gänzlich unbewiesen, daß nur Druck und Stoß als Bewegungsursachen angenommen werden dürfen. Allerdings spielen diese Vorgänge in der Natur eine sehr große Rolle. Aber ein bloßes Vorurteil ist es, wenn man glaubt, in ihnen die einzig mögliche Form der Naturkausalität überhaupt sehen zu müssen. Denn nur die Erfahrung kann uns darüber Aufschluß geben, welches die Beschaffenheit der Ursachen ist, von denen die Veränderungen in der materiellen Welt hervorgebracht werden. Stimmen die Tatsachen zu der mechanischen Theorie, so müssen wir dieselbe unbedingt annehmen; stehen die Tatsachen dagegen mit ihr in Widerspruch, so ist es ebenso notwendig, die mechanischen Voraussetzungen aufzugeben und der Erklärung der Naturvorgänge andere Annahmen zugrunde zu legen.

Nach unserem Dafürhalten ist es nun um den Spinozistischen Standpunkt sehr übel bestellt, sobald wir ihn in diesem Sinne prüfen. Denn schon die anorganische Natur bietet der Durchführung der streng mechanischen Theorie die größten Schwierigkeiten dar. Wir betrachten es geradezu als ausgeschlossen, daß es möglich sein sollte, die Erscheinungen der Schwere, der Elektrizität, des Chemismus,

der Kyrstallisation und andere mehr nach den Prinzipien Spinozas zu erklären. Wenn das aber auch eines Tages gelungen wäre, so würde doch damit die Aufgabe der mechanischen Theorie erst zur Hälfte gelöst sein. Denn es bliebe ja noch das große Gebiet der organischen Natur übrig, auf dem die mechanische Auffassung nun ebenfalls nach allen Seiten durchgeführt werden müßte. Dazu ist aber, wie wir überzeugt sind, auch nicht die geringste Aussicht vorhanden. Um die organischen Erscheinungen wirklich zu verstehen, brauchen wir ohne Zweifel ganz andere Erklärungsprinzipien als die dürftigen mechanischen Begriffe, die Spinoza allein für zulässig und anwendbar erachtet. Denn die organischen Wesen zeigen uns eine ganze Anzahl von Merkmalen, durch die sie sich von allen Gegenständen der anorganischen Natur durchaus unterscheiden. Zu diesen Merkmalen gehört vor allen Dingen die ihnen eigentümliche Zweckmäßigkeit, die nach unserer Überzeugung allein genügt, um die mechanische Theorie von Grund aus zum Scheitern zu bringen. Daneben kommen aber auch noch andere wichtige Tatsachen in Betracht, die der mechanischen Auffassung ganz ähnliche Schwierigkeiten bereiten [2]).

Unter diesen Umständen ist es eine Petitio Prinzipii der schlimmsten Art, wenn jemand die Notwendigkeit der rein mechanischen Naturerklärung behauptet, ohne uns auch nur von ferne die Möglichkeit ihrer allgemeinen Durchführung und ihre Vereinbarkeit mit den Tatsachen zu zeigen. Gerade in diesem Fall befindet sich aber Spinoza. Auch Cartesius hatte den gleichen Standpunkt vertreten; was er aber theoretisch forderte, bemühte er sich wenigstens praktisch zu leisten und in einem zusammenhängenden System der Naturerklärung zu verwirklichen. Dabei aber sah er sich genötigt, zu den willkürlichsten und gewagtesten Hypothesen zu greifen, um die Tatsachen seinen Prinzipien an-

[1]) Vgl. meine Schrift „Mechanismus u. Teleologie", Kap. 5 u. 6.

zupassen. Spinoza dagegen begnügt sich mit der reinen Theorie. Zwar ist es nicht undenkbar, daß er bei längerem Leben eine ausführlichere Darstellung seiner naturphilosophischen Anschauungen verfaßt haben würde. Auch sehen wir aus seinen Briefen, daß er sich mit der wirklichen Erklärung bestimmter Naturerscheinungen nach den mechanischen Prinzipien des Cartesius tatsächlich beschäftigt hat[1]). In seinen eigentlichen Schriften aber bleibt er bei der Theorie als solcher stehen; ja er hält es nicht einmal für nötig, dieselbe auch nur durch Erwägungen prinzipieller Natur näher zu begründen, so sehr ist er von ihrer Richtigkeit überzeugt.

Dagegen hat er seine naturphilosophischen Überzeugungen etwas genauer nach der negativen Seite hin entwickelt, die uns bisher noch nicht interessiert hat. In dieser Beziehung ist für den Standpunkt Spinozas in erster Linie die absolute Verwerfung aller Teleologie charakteristisch. Er geht in seiner Bekämpfung des Zweckbegriffs viel weiter, als Cartesius gegangen war. Denn dieser ist sozusagen nur ein methodologischer Gegner der Teleologie; er hält es zwar für geboten, bei der Erklärung der Naturerscheinungen alle teleologischen Vorstellungen beiseite zu

---

[1]) Es kommen hier speziell seine Untersuchungen über Salpeter und Salpetersäure in Betracht; gegenüber Boyle, der durch seine eingehende Beschäftigung mit dem Gegenstande zu der Überzeugung von einer gewissen qualitativen, wenn auch nur sekundären Verschiedenheit beider Stoffe gelangt war (Brief 6 u. 16 [11]), sucht Spinoza zu zeigen, daß eine solche Verschiedenheit durchaus nicht angenommen zu werden braucht, um den ohne Zweifel bestehenden Unterschied ihres Verhaltens und ihrer äußeren Eigenschaften zu erklären (Br. 6 u. 13 [9]); er bewegt sich dabei aber trotz eigener Experimente ganz auf dem Boden Cartesianischer Hypothesen und gibt Erklärungen, die, wie ihm Boyle durch Oldenburg schreiben läßt, mit der Erfahrung keineswegs übereinstimmen (Brief 11 [8]). Anders Boyle; er gehört nach Oldenburgs Ausdruck (ebd.) zu denen, „qui non adeo suae Rationi confidant, ut non velint cum Ratione convenire Phaenomena“ (B. II, 227).

lassen; daß es aber in der Natur überhaupt keine Zwecke gibt, hat er niemals behauptet. Spinoza hingegen leugnet die Teleologie schlechthin und erklärt mit aller Bestimmtheit, „daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt hat und alle Zweckursachen nur menschliche Einbildungen sind“ (I, Anh.). Um diesen Satz zu beweisen, sind nach seiner Meinung keine langen Ausführungen nötig (ebd.). Denn er folgt schon aus der (von Spinoza unmittelbar vorher gegebenen) Erklärung der Entstehung des teleologischen Vorurteils (s. S. 305 f.) und aus den Lehren, die der erste Teil der Ethik über das Hervorgehen der Dinge aus Gott aufgestellt hat (ebd.). Bei diesem Prozeß handelt es sich um ein Geschehen, das, wie wir wissen, unter der Herrschaft einer absoluten Notwendigkeit steht und alle Zwecke und Absichten ausschließt. Ebenso haben wir schon gehört, daß Gott nach Spinozas Meinung seine Vollkommenheit einbüßen würde, wenn wir ihn nach Zwecken handeln lassen wollten. Ferner stürzt die teleologische Lehre die Natur gänzlich um. „Denn sie betrachtet das, was in Wahrheit Ursache ist, als Wirkung und umgekehrt. Zweitens macht sie das, was der Natur nach früher ist, zum Späteren. Und endlich bewirkt sie, daß das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten wird. Denn (um die ersten beiden Sätze, weil sie von selbst einleuchten, beiseite zu lassen), so ist nach den Lehrsätzen 21, 22 und 23 diejenige Wirkung am vollkommensten, die von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr dazwischen liegender Ursachen dagegen ein Ding bedarf, um hervorgebracht zu werden, um so unvollkommener ist es. Wenn nun die Dinge, die unmittelbar von Gott hervorgebracht worden sind, deshalb geschaffen wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, so würden notwendigerweise die letzten, um derentwillen die vorhergehenden geschaffen worden sind, die allervortrefflichsten sein“ (ebd.).

„Auch ist nicht außer acht zu lassen, daß die Anhänger dieser Lehre, die in der Aufzeigung der Zwecke

der Dinge ihren Geist haben glänzen lassen wollen, zum Beweis ihrer Lehre eine neue Art zu argumentieren aufgebracht haben, indem sie nämlich ihre Begründung nicht auf die Unmöglichkeit[1]), sondern auf die Unwissenheit zurückgeführt haben; woraus sich ergibt, daß diese Lehre kein anderes Mittel der Argumentation gehabt hat" (ebd.). Sie berufen sich bei der Erklärung der einzelnen Vorgänge in der Natur auf den Willen Gottes, der alles so geordnet hat, daß in diesem Zeitpunkt und an diesem Ort gerade dieses Ereignis stattfinden muß, dessen Eintritt man sonst nicht verstehen würde; denn wie sollten die einzelnen Umstände, von denen z. B. die Tötung eines Menschen durch einen herabfallenden Stein bedingt ist, gerade so zusammentreffen, wie es für diesen Vorgang nötig ist, wenn nicht der Wille Gottes im Hintergrunde stände? In Wirklichkeit aber bedeutet die Berufung auf den Willen Gottes, die man an Stelle der kausalen und natürlichen Erklärung setzt, nichts anderes, als daß man seine Zuflucht zur Unwissenheit nimmt. Ebenso ist es ein Ausdruck bloßer Unwissenheit, wenn man glaubt, daß die zweckmäßige Einrichtung des menschlichen Körpers ihren Ursprung nicht den mechanischen Kräften, sondern göttlicher und übernatürlicher Kunst verdanke; die Natur besitzt in der Sphäre eines jeden Attributes ein unendliches Vermögen; es besteht daher nicht der mindeste Grund, ihr nicht die Fähigkeit zur Erzeugung eines so künstlichen Gebildes zuzutrauen, wie es der menschliche Körper ist. Nur kommt es darauf an, die Natur auch wirklich zu erforschen und ihre Leistungen nicht bloß töricht anzustaunen, um sie dann in unwissenschaftlicher Weise dem göttlichen Willen zuzuschreiben (a. a. O. u. III, 2, Schol.).

Entstanden ist die teleologische Auffassung der Natur durch eine ungerechtfertigte Übertragung von Begriffen,

---

[1]) D. h. Unmöglichkeit des Gegenteils; Spinoza meint den indirekten Beweis.

die nur vom Menschen gelten, auf die Dinge außer ihm. Der Mensch pflegt alles um eines bestimmten Zweckes, nämlich seines Nutzens willen, zu tun. Daher beurteilt er geschehene Handlungen immer nur unter dem teleologischen Gesichtspunkt und ist zufrieden, wenn ihm dieser enthüllt worden ist. Aber auch die Außenwelt betrachtet er von demselben Standpunkt aus. Er findet in ihr nicht wenig Dinge, die ihm als Mittel für die Erreichung bestimmter Zwecke dienen. Nun hat er sich diese Mittel nicht selbst bereitet, sondern findet sie nur vor; infolgedessen ist der Glaube entstanden, es gäbe jemand anderes, der diese Mittel zum Nutzen der Menschen bereitet habe. „Denn nachdem sie einmal die Dinge als Mittel betrachtet hatten, konnten die Menschen nicht mehr glauben, daß diese sich selbst gebildet hätten; vielmehr mußten sie mit Rücksicht auf die Mittel, die sie sich selbst zu bereiten pflegen, den Schluß ziehen, daß es einen oder einige Lenker der Natur gäbe, die, mit menschlicher Freiheit begabt, für sie selbst alles hergerichtet und zu ihrem Nutzen alles geschaffen hätten. Und auch deren Geist mußten sie, da sie davon niemals etwas gehört hatten, nach ihrem eigenen beurteilen; und so stellten sie sich vor, daß die Götter alles zum Nutzen der Menschen lenkten . . . Aber während sie zu zeigen suchten, daß die Natur nichts umsonst tue (d. h. nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen wäre), macht es den Eindruck, daß sie nichts anderes gezeigt haben, als daß Natur und Götter ebenso verrückt sind wie die Menschen. Man sehe doch, worauf die Sache schließlich hinausgekommen ist! Unter so vielen Vorteilen, die ihnen die Natur bot, mußten sie nicht wenige Nachteile finden, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten usw.; diese, meinten sie nun, kämen daher, daß die Götter erzürnt wären wegen der Beleidigungen, die ihnen die Menschen zugefügt, oder wegen der Verfehlungen, die sie bei ihrer Verehrung begangen hätten; und obwohl die Erfahrung tagtäglich widersprach und an unendlichen Beispielen zeigte, daß Vorteile und

Nachteile die Frommen und Gottlosen in ganz gleicher Weise treffen, ließen sie doch von ihrem eingewurzelten Vorurteil nicht ab; denn es war ihnen leichter, dies unter andere unerforschte Dinge, deren Nutzen sie nicht kannten, zu rechnen und so ihren gegenwärtigen und angeborenen Zustand der Unwissenheit beizubehalten, als jenes ganze Gebäude einzureißen und sich ein neues auszudenken" (I, Anh.).

Ebenso wie den Begriff des Zwecks verwirft Spinoza auch die verwandten Begriffe der Schönheit und Häßlichkeit, Ordnung und Unordnung, Vollkommenheit und Unvollkommenheit in ihrer Anwendung auf die Natur. Alle diese Begriffe gelten höchstens für unsere subjektive Auffassung der Dinge, verlieren aber ihre Bedeutung und werden zu bloßen Fiktionen, sobald sie objektiv-reale Verhältnisse zum Ausdruck bringen sollen. Denn in der Natur selbst gibt es dergleichen Dinge nicht; sie verfolgt nicht etwa die Tendenz, das Schöne vor dem Häßlichen, die Ordnung vor der Unordnung zu bevorzugen; ohne alle Rücksicht auf solche Unterschiede geht sie ihren Gang und bringt das, was uns unvollkommen erscheint, mit ganz derselben Notwendigkeit hervor wie das Gegenteil. Dabei stehen diese Begriffe auf einer Stufe mit den sinnlichen Empfindungen, die ja auch keine objektiven Eigenschaften der Dinge bezeichnen (I, Anh.; Br. 32 [15], im Anfang). Wenn wir den Begriff der Ordnung auf die Dinge anwenden, so liegt es nur daran, daß wir sie nicht mit dem Verstand, sondern durch die sinnliche Anschauung und Einbildungskraft auffassen. „Wenn nämlich die Dinge so beschaffen sind, daß wir sie bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung leicht vorstellen (imaginari) und uns ihrer demnach leicht erinnern können, so nennen wir sie wohlgeordnet; wenn aber das Gegenteil der Fall ist, so sagen wir, daß sie schlecht geordnet oder in Verwirrung sind. Und da uns das, was wir leicht vorstellen können, vor anderem angenehm ist, so ziehen die Menschen die Ordnung der

Unordnung vor .... und sagen, daß Gott die Dinge geordnet geschaffen habe und legen so in ihrer Unwissenheit Gott selbst die sinnliche Vorstellung (imaginatio) bei" (I, Anh.).

„Die Schönheit," so schreibt Spinoza in Brief 54 (58), „ist nicht sowohl eine Eigenschaft des gesehenen Objekts, als eine Wirkung in dem, der sieht. Wenn unsere Augen länger oder kürzer oder unsere Gemütsbeschaffenheit eine andere wäre, so würde das, was uns jetzt schön erscheint, uns häßlich, das aber, was uns jetzt häßlich erscheint, uns schön vorkommen. Die schönste Hand, durch das Mikroskop gesehen, wird einen schrecklichen Eindruck machen. Manches ist in der Ferne wahrgenommen schön und in der Nähe gesehen häßlich: daher sind die Dinge, an sich betrachtet, oder auf Gott bezogen, weder schön noch häßlich. Wer also sagt, daß Gott die Welt in der Absicht geschaffen habe, daß sie schön sein sollte, der muß notwendigerweise eines von beiden, nämlich entweder behaupten, daß Gott die Welt dem Verlangen und den Augen der Menschen oder daß er das Verlangen und die Augen der Menschen der Welt angepaßt habe." Schönheit und Häßlichkeit sind einfach von den Wirkungen abhängig, die die Dinge auf unseren Körper hervorbringen. „Wenn z. B. die Bewegung, die die Nerven von den durch die Augen wahrgenommenen Objekten empfangen, der Gesundheit förderlich ist, so werden die Objekte, von denen diese Bewegung verursacht wird, schön, diejenigen Objekte aber, die die entgegengesetzte Bewegung erregen, werden häßlich genannt" (I, Anh.).

Auch die Entstehung der Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit ist leicht zu erklären, ohne daß wir nötig haben, ihnen eine objektive Bedeutung beizulegen; sie entspringen einfach aus einer Vergleichung der Dinge mit gewissen allgemeinen Begriffen, nach denen wir die Beschaffenheit der Gegenstände beurteilen. „Die Menschen pflegen sich nämlich sowohl von den Werken der Natur

als denen der Kunst allgemeine Ideen zu bilden, die sie gleichsam für die Muster der Dinge halten, und von denen sie glauben, daß die Natur (die nach ihrer Meinung stets nur um bestimmter Zwecke willen handelt) sie im Auge hat und sich als Muster vorstellt. Wenn sie daher in der Natur etwas geschehen sehen, was mit dem Musterbegriff, den sie sich von einem Dinge ausgedacht haben, nicht ganz übereinstimmt, so glauben sie, daß dann die Natur selbst etwas versehen oder verfehlt und das Ding im Zustande der Unvollkommenheit gelassen habe. Daher sehen wir, daß die Menschen sich gewöhnt haben, die Dinge in der Natur vollkommen oder unvollkommen zu nennen, mehr auf Grund eines Vorurteils als wahrer Erkenntnis“ (IV, Vorr.).

Mit dem objektiven Wesen der Dinge haben also alle jetzt besprochenen Begriffe nichts zu tun; sie fallen sämtlich dahin, weil sich die teleologische Naturauffassung nicht halten läßt; denn der Glaube an eine zwecktätige und von Absichten geleitete Wirksamkeit der Natur ist der eigentliche und letzte Grund dieser Begriffe. Erwägen wir nun noch außerdem, daß nach Spinoza eine Beeinflussung des Naturlaufs durch geistige Faktoren überhaupt und schlechthin ausgeschlossen ist, so ergibt sich, daß das gesamte Geschehen in der äußeren Welt einen rein mechanischen Prozeß im absoluten Sinne des Wortes darstellt. Von Ewigkeit zu Ewigkeit kreist die Natur in sich selbst, indem sie ohne Sinn und Zweck die unendliche Folge ihrer Zustände mit kausal-mechanischer Notwendigkeit entwickelt. In noch viel höherem Grade als der Gottesbegriff wird die äußere Natur von Spinoza entgeistigt und alles tieferen, idealen Gehalts völlig beraubt. Ein Unterschied zwischen der rein materialistischen und der Spinozistischen Naturauffassung ist in dieser Beziehung nicht mehr vorhanden. Zwar gibt es bei Spinoza neben der materiellen auch eine geistige Welt; da diese aber ohne alle Bedeutung für das Zustandekommen der materiellen Prozesse ist, so muß das

gesamte Geschehen in der äußeren Natur ebenso wie beim Materialismus ausschließlich aus materiellen und mechanischen Faktoren erklärt werden.

Es liegt daher gar kein Grund vor, die Naturauffassung des Spinoza besonders zu bewundern, wenn man nicht auch dem Materialismus eine ähnliche Bewunderung darbringen will. Im Gegenteil ließe sich die Behauptung verteidigen, daß Spinozas naturphilosophischer Standpunkt entschieden weniger Bewunderung verdient als manche Systeme des Materialismus, die sich wenigstens um eine sorgfältigere Begründung und genauere Durchführung ihrer Naturauffassung bemüht haben. Wie sehr es Spinoza hieran fehlen läßt, haben wir in bezug auf den positiven Teil seiner naturphilosophischen Überzeugungen schon gesehen; aber auch seine Ausführungen gegen die Teleologie und die ästhetische Betrachtung der Natur lassen außerordentlich viel zu wünschen übrig, obschon sie im Verhältnis etwas mehr bieten mögen.

Fassen wir zunächst seine Bestreitung des Zweckgedankens ins Auge, die uns noch hauptsächlich interessiert, so sind es ohne Zweifel ganz unzureichende Gründe, aus denen er alle Teleologie ablehnt. Schon der Begriff, den er von einer teleologischen Naturauffassung entwirft und allein berücksichtigt, muß als durchaus einseitig und ungenügend bezeichnet werden. Mag auch für eine gewisse Art von populärer Metaphysik die Beziehung aller Dinge auf den Nutzen des Menschen im Vordergrunde des teleologischen Interesses stehen, so bildet letztere doch keineswegs den alleinigen und wesentlichen Inhalt aller Teleologie überhaupt. Freilich wird man nicht leugnen können, daß der Mensch das eigentliche Ziel der irdischen Entwickelung bildet, wenn man einmal das Naturgeschehen vom Standpunkt einer zusammenhängenden teleologischen Weltanschauung betrachtet. Aber darum ist doch nicht zu schließen, daß alle Dinge für den Nutzen des Menschen da sind und ohne die Erfüllung dieses Zweckes keine teleologische

Bedeutung besitzen. Auch hat die wissenschaftliche Teleologie nichts mit einer Anschauung zu tun, die für die Frommen eine ganz besondere göttliche Fürsorge und für den Gottlosen besondere Strafen verlangt. Wenn es dem Guten oft schlecht und dem Bösen oft gut geht, so liegt darin durchaus kein Beweis gegen eine teleologische Weltordnung. Ebensowenig ist ein solcher in dem Umstande enthalten, daß es in der Welt überhaupt Leiden und Schmerzen gibt; denn auch diese können einem bestimmten Zwecke dienen und stoßen jedenfalls die Tatsachen nicht um, die positiv für eine teleologische Einrichtung der Natur sprechen.

Die Unzulänglichkeit seiner Vorstellungen vom Wesen der Teleologie zeigt sich auch recht deutlich in der Erklärung, die Spinoza vom Ursprung der teleologischen Weltansicht gibt. Denn ohne Zweifel ist es ganz unzutreffend, daß die Menschen der Natur nur deshalb ein zweckmäßiges Wirken zuschreiben, weil sie gewohnt sind, selbst alles um bestimmter Zwecke willen zu tun. Die Erfahrungen, die wir an uns selbst und anderen Menschen machen, liefern uns allerdings zuerst den Begriff des Zwecks, den wir durch bloße Beobachtung der Natur gewiß nimmermehr gewonnen hätten; denn welchen Anlaß sollten wir haben, Naturvorgänge und Natureinrichtungen unter dem Gesichtspunkte des Zweckes zu beurteilen, wenn uns der Begriff selbst nicht schon anderweitig bekannt gewesen wäre? Aber ebenso gewiß ist es nun nach unserem Dafürhalten, daß zu einer Übertragung des Zweckbegriffs vom Menschen auf die Natur gar kein Grund würde vorgelegen haben, wenn nicht die objektive Beschaffenheit gewisser Naturerscheinungen den Eindruck der Zweckmäßigkeit gemacht hätte. Dies gilt gewiß schon für die populäre Metaphysik, die sich freilich im einzelnen mit ihren teleologischen Annahmen oft im Unrecht befinden mag; für die wissenschaftliche Teleologie aber ist das objektive Moment immer das eigentlich entscheidende und

ausschlaggebende gewesen. Daran kann für denjenigen, der die Dinge wirklich kennt, gar kein Zweifel sein. Das hätte sich aber auch Spinoza klar machen sollen und gewiß klar machen können, wenn er bei seiner Bestreitung der Teleologie etwas weniger eilfertig zu Werke gegangen wäre.

Ganz ebenso verkehrt wie seine Erklärung vom Ursprunge der Teleologie ist ferner die Behauptung eines Widerspruches zwischen der teleologischen und der kausalen Auffassung der Dinge. Verstehe ich unter der teleologischen Erklärung einer Erscheinung die Angabe ihres Zweckes, so schließt diese Form der Teleologie die kausale Betrachtung ganz gewiß nicht aus; denn der Zweck eines Dinges ist etwas durchaus anderes als seine Ursache; eben deshalb aber können beide gar nicht in Gegensatz treten. Soll sich dagegen die teleologische Erklärung eines Dinges auf den Prozeß seiner Entstehung beziehen, um dieselbe aus der Wirksamkeit zwecktätiger Ursachen verständlich zu machen, so fällt Teleologie und Kausalität ganz einfach zusammen und jede Möglichkeit eines Widerspruches zwischen beiden ist aufgehoben. Die zwecktätig wirkenden Ursachen sind doch offenbar ebenso gut Ursachen wie irgendwelche anderen wirkenden Prinzipien; man braucht ja nur an den menschlichen Willen zu denken, um sich das mit einer allen Zweifel ausschließenden Deutlichkeit klar zu machen. Allerdings hat in der Geschichte der Philosophie der Gegensatz zwischen dem Begriff der causa finalis und dem Begriff der causa efficiens eine große Rolle gespielt; genau genommen hat dieser Gegensatz in dieser Form aber gar keinen Sinn. Denn bedeutet der Ausdruck causa finalis eine zwecktätige Ursache, so sind alle causae finales zugleich causae efficientes und diesen untergeordnet wie die Art der Gattung; soll aber causa finalis einfach soviel besagen wie Zweck, finis, dann ist die causa finalis überhaupt nicht Ursache und daher auch nicht als causa zu bezeichnen. Wie man also die Sache auch betrachten mag, so ist es bloße Unklarheit, einen Widerspruch zwischen Kausalität und Teleologie zu

behaupten. Daher kann auch keine Rede davon sein, daß die teleologische Auffassung, wie Spinoza sagt, die Ursache zur Wirkung, das Frühere zum Späteren mache. Gewiß ist der Zweck, um dessentwillen bestimmte Mittel ins Werk gesetzt werden, das Spätere, was durch die Mittel erst hervorgebracht wird. Dafür aber kann der Zweck als solcher auch niemals Ursache sein; die Ursachen eines zweckmäßigen Geschehens sind immer nur in den auf den Zweck hinarbeitenden Kräften, aber niemals in dem Zwecke selbst zu suchen, der vielmehr stets bloß Resultat sein kann.

Spinoza stellt das selbst ganz richtig dar, indem er in der Vorrede zum vierten Teile der Ethik das Verhältnis von Zweck und wirkender Ursache in bezug auf den menschlichen Willen erläutert. „Die Ursache," so heißt es hier, „die als Zweckursache bezeichnet wird, ist nichts anderes als der menschliche Wille, insofern dieser als das Prinzip oder die erste Ursache eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. sagen, daß die Bewohnung die Zweckursache dieses oder jenes Hauses gewesen sei, so verstehen wir darunter gar nichts anderes, als daß der Mensch deshalb, weil er sich die mit dem Leben im Hause verbundenen Vorteile vorgestellt hat, den Willen gehabt hat, ein Haus zu bauen. Daher ist die Bewohnung, insofern sie als Zweckursache betrachtet wird, nichts anderes als dieser besondere Wille, der in Wahrheit die wirkende Ursache ist." Damit hat Spinoza vollkommen Recht; nur ist es höchst sonderbar, daß er glaubt, mit dieser Auseinandersetzung die Teleologie zu treffen, die er ja vielmehr in seinen Worten gerade anerkennt. Auch ist es für die Widerlegung der teleologischen Ansicht ohne allen Belang, wenn er den eben zitierten Sätzen noch folgende Bemerkung hinzufügt: Der Wille das Haus zu bauen, „wird als erste Ursache betrachtet, weil die Menschen die Ursachen ihres Wollens gewöhnlich nicht kennen. Denn wie ich schon oft gesagt habe, sind sie sich zwar ihrer Handlungen und ihres Wollens bewußt, aber ohne Kenntnis der

Ursachen, durch die sie bestimmt werden, etwas zu wollen.“ Welches jedoch die Ursachen sind, die unseren Willen beeinflussen, ist für den teleologischen Charakter des Wollens selbst ganz gleichgültig; wo immer ein Wille ist, da ist auch ein Zweck, auf den er sich richtet. Außerdem ist es eine viel zu weitgehende Behauptung, daß wir für gewöhnlich die Gründe unseres Wollens nicht kennen sollen.

Nach alledem ist die teleologische Auffassung weit davon entfernt, die Ordnung der Natur umzukehren und eine objektive Erkenntnis der Dinge unmöglich zu machen; so oft solche Behauptungen auch aufgestellt worden sind, so sind sie doch immer und zu allen Zeiten falsch gewesen. Gewiß kann man mit der teleologischen Erklärung der Naturerscheinungen gar sehr in die Irre geraten; das ist aber ebensogut bei einer rein kausalen Betrachtungsweise möglich und daher kein Grund, um die Teleologie überhaupt zu verwerfen. Auch ist es ganz unrichtig, die Sache so darzustellen, als wäre die teleologische Deutung irgendeines Naturvorganges nur der Ausdruck unserer Unwissenheit. Man soll sich freilich bei der Erforschung der Dinge nicht auf den Willen Gottes berufen, solange noch irgendwelche Aussicht vorhanden ist, eine andere Erklärung zu geben; das schließt aber nicht im mindesten aus, daß wir die Einrichtung der Natur in letzter Instanz doch auf einen göttlichen Willen zurückführen müssen, um ein wirkliches Verständnis des gegebenen Weltinhalts zu gewinnen. Andererseits gilt gegen Spinozas Argument von dem asylum ignorantiae, in das wir uns nach seiner Meinung bei der Berufung auf Gottes Willen flüchten (ob. 305), daß es sich bei unserer ganzen Frage zunächst gar nicht um den Willen und die Absichten Gottes, sondern um die Beschaffenheit der Dinge und den Verlauf des tatsächlichen Geschehens handelt. Treten uns in der empirischen Wirklichkeit Erscheinungen entgegen, die unleugbar den Eindruck des Zweckmäßigen machen, so ist das eine Tatsache, die jedenfalls als solche anzuerkennen ist. Nun kann kein

Zweifel sein, daß sich in der Natur eine Fülle von Zweckmäßigkeit findet, die sich am allerdeutlichsten an den organischen Erscheinungen offenbart. Auch Spinoza vermag sich diesem Eindruck nicht zu verschließen. Dann hat er aber auch kein Recht, ohne weiteres zu behaupten, daß die Natur sich keine Zwecke vorgesetzt habe. Ob das der Fall ist oder nicht, läßt sich gar nicht durch allgemeine Erwägungen, sondern nur durch genaue und gründliche Untersuchung der Tatsachen selbst ausmachen. Ist es möglich, die in der Natur vorhandene Zweckmäßigkeit ohne alle teleologischen Annahmen zu erklären, so würde die Teleologie als eine grundlose und überflüssige Hypothese abzuweisen sein. Nur muß diese Möglichkeit selbst erst nachgewiesen oder doch wenigstens wahrscheinlich gemacht werden, ehe man die teleologische Ansicht verwerfen darf. Denn von Haus aus hat die letztere ohne Zweifel den Vorzug vor der antiteleologischen Auffassung. Die Zweckmäßigkeit gewisser Erscheinungen erklärt sich ohne alle Schwierigkeit und in völlig befriedigender Weise, sobald sie auf die Wirksamkeit zwecktätiger Ursachen zurückgeführt wird; sie ist dagegen zum mindesten sehr auffallend und wunderbar, wenn der ganze Naturlauf ein rein mechanischer Prozeß sein soll.

Spinoza hat nun für seine Person nicht das geringste getan, um das große Rätsel zu lösen, welches die in der Natur vorhandene Zweckmäßigkeit jeder mechanischen Theorie aufgibt. In seinem starren Dogmatismus begnügt er sich mit seinen theoretischen Einwendungen gegen die Teleologie und überläßt es im übrigen der Natur selbst, wie sie es anfangen mag, auf rein mechanischem Wege zweckmäßige Einrichtungen und Vorgänge zustande zu bringen. Das aber ist ein Verfahren, welches dem großen Problem der Teleologie in keiner Weise gerecht wird. Wieviel höher steht hier wissenschaftlich die antiteleologische Richtung der modernen Naturforschung, die sich wenigstens eingehend um eine mechanisehe Erklärung der

zweckmäßigen Erscheinungen in der Natur bemüht hat! Freilich wollen wir von Spinoza nicht verlangen, daß er sich in alle Einzelheiten der Spezialforschung hätte einlassen sollen. Aber sicher wäre es seine wissenschaftliche Pflicht gewesen, wenigstens im allgemeinen anzugeben, wie er sich den mechanischen Ursprung der Naturzweckmäßigkeit denkt. Da er dies gänzlich unterlassen hat und seine theoretischen Argumente nichts beweisen, so fehlt es seinen Ausführungen gegen die Teleologie an jeder tieferen Bedeutung.

Man würde dies auch dann behaupten können, wenn sein antiteleologischer Standpunkt tatsächlich richtig wäre. Das ist er aber nach unserer sehr entschiedenen Überzeugung keineswegs. Wir halten es für ganz unmöglich, die in der Natur sich offenbarende Zweckmäßigkeit ohne die Annahme teleologisch wirkender Ursachen zu erklären. Doch ist hier nicht der Ort, die positiven Gründe zu entwickeln, die nach unserer Meinung eine teleologische Auffassung der Natur und im besonderen der organischen Natur notwendig machen. Nur soviel wollen wir bemerken, daß es auch der neueren und neuesten Naturwissenschaft nicht im mindesten gelungen ist, die Zweckmäßigkeit der organischen Erscheinungen „mechanisch“ zu erklären. Alle Mühe, die man aufgewandt hat, um dieses Ziel zu erreichen, ist bisher umsonst gewesen und hat schließlich nur zu einem Fiasko der mechanischen Richtung geführt. Denn schon erheben sich in der Naturwissenschaft eine große Anzahl von Stimmen, die die mechanische Auffassung der organischen Natur für durchaus unzulänglich erklären und zum Teil sogar mit allem Nachdruck die Anwendung teleologischer Erklärungsprinzipien verlangen. Daher kann Spinoza auch die Übereinstimmung nichts helfen, in der er sich in der Gegnerschaft gegen die Teleologie mit so vielen modernen Forschern befindet. Man hat natürlich nicht verfehlt, ihm diese Übereinstimmung zu besonderem Lobe anzurechnen und als Beweis für die Größe und Richtigkeit

seines Standpunktes zu betrachten. (Vgl. ob. S. 60/1). In der Wissenschaft hat aber das Wort keine Geltung, daß zweier Zeugen Mund allezeit die Wahrheit kund tut; in Wirklichkeit handelt es sich hierbei nur um die Übereinstimmung in einem großen und verhängnisvollen Irrtum, die weder dem Spinoza noch seinen modernen Gesinnungsgenossen irgendwie zum Ruhme gereicht[1]).

Mit seiner Polemik gegen den Begriff des Zweckes erledigt sich im wesentlichen auch Spinozas Bekämpfung der verwandten Begriffe, die wir vorhin besprochen haben. Man kann zugeben, daß die Begriffe der Ordnung und Vollkommenheit ungefähr so entstehen, wie Spinoza es darstellt; aber daraus ist nicht zu schließen, daß diese Begriffe nun jeder objektiven Bedeutung entbehrten. Warum soll ich nicht die einem bestimmten Typus am besten entsprechenden Erzeugnisse der Natur als vollkommen und die davon abweichenden Produkte derselben Art als weniger vollkommen bezeichnen? Weil die Natur, sagt Spinoza, überhaupt keine Typen befolgt. Aber eben dies ist zu bestreiten. Denn es läßt sich durchaus nicht leugnen, daß die Natur immer von neuem dieselben Typen, wenn auch stets nur in individueller Ausprägung, erzeugt; wie man sich diese Tatsache erklären mag, ist eine Frage für sich; aber jedenfalls kann es keine Erklärung geben, die die Tatsache selbst in Abrede stellt.

In ähnlichem Sinne würde sich auch die Anwendung der Begriffe von Ordnung und Unordnung auf das Geschehen in der Natur rechtfertigen lassen. Doch wollen wir lieber dem Begriffe der Schönheit noch ein paar Worte widmen. Wenn er auch diesem Begriffe nur eine subjektive Bedeutung zuschreibt, so hat Spinoza in einer Beziehung damit ganz recht. Er bekundet eine tiefe Einsicht in das Wesen des Schönen, indem er den relativen Charakter

---

[1]) Zu den Ausführungen dieses Kapitels über die Teleologie vgl. Mechan. u. Teleologie, Kap. 3, 4, 6, 7.

desselben hervorhebt. In der Tat kann es ein absolutes und von allen Bedingungen der subjektiven Auffassung losgelöstes Schöne gar nicht geben; erst in dem Geiste des wahrnehmenden Subjektes kommt das zustande, was im eigentlichen Sinne des Wortes als schön zu bezeichnen ist. Deshalb wird das Schöne aber nicht zu einem subjektiv Zufälligen und zu einer bedeutungslosen Begleiterscheinung anderweitiger Vorgänge. In der Natur selbst müssen ja die objektiven Bedingungen verwirklicht sein, die in einem geeigneten Subjekt den Eindruck des Schönen hervorzurufen imstande sind. Diese Bedingungen und Grundlagen des Schönen können aber gerade zu dem Zwecke vorhanden sein, um eben in dem Geiste des Wahrnehmenden die entsprechenden Gefühle entstehen zu lassen. Spinoza freilich lehnt eine solche Auffassung ohne weiteres ab; von seinem Standpunkte aus ist es eine einfache Absurdität, daß Objekt und Subjekt in einer zweckvollen ästhetischen Beziehung zueinander stehen sollten. Gibt es aber überhaupt Zwecke in der Natur, wie wir im Gegensatz zu Spinoza meinen, so wird man den Zweck auch in diesem besonderen Falle schwerlich leugnen können; nach unserer Überzeugung gehört jedenfalls die Schönheit mit zu den Momenten, auf denen die teleologische Weltordnung beruht.

Spinoza geht also viel zu weit, wenn er dem Schönen jede objektive Bedeutung abspricht; noch größer aber ist der Irrtum, dessen er sich damit schuldig macht, daß er in subjektiver Beziehung das Schöne mit dem sinnlich Angenehmen identifiziert. Wir haben gehört, daß die Objekte schön sein sollen, deren Einwirkung auf die Nerven der Gesundheit förderlich ist; mit Recht sagt Herbart in seiner Kritik des Spinozismus, daß er diese Erklärung im lateinischen Wortlaut anführen müsse, weil ihm sonst der Leser nicht glauben würde (S. W. III, S. 172). In der Tat ist es eine völlige Verkennung des Wesens der Schönheit, die sich in diesen Worten ausspricht. Zwar besteht zwischen dem Schönen und dem sinnlich Angenehmen eine nahe

Beziehung; daß aber beides nicht einfach zusammenfällt, liegt so sehr auf der Hand, daß es kaum verständlich ist, wie Spinoza den angeführten Satz hat niederschreiben und das Schöne und Häßliche in einem Atem mit dem Warmen und Kalten hat nennen können (I, Anh.). Daher dürfte es auch nicht nötig sein, noch weiter auf diese Dinge kritisch einzugehen.

Drittes Kapitel.

Psychologie und Erkenntnislehre.

I. Das Wesen der Seele und ihr Verhältnis zum Körper.

Zu den eigentümlichsten Bestandteilen der Philosophie des Spinoza gehört die Auffassung, die er vom Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zum Körper entwickelt. Die Grundzüge dieser Lehre haben wir früher schon in aller Kürze dargestellt. Leib und Seele sollen als einander entsprechende Modi der Ausdehnung und des Denkens identisch sein. Es kommt das daher, daß die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung selbst identisch sind. Infolgedessen ist auch der Modus der Ausdehnung und die Vorstellung von diesem Modus ein und dasselbe Ding, nur durch zwei verschiedene Modi ausgedrückt (II, 7, Schol.). Dieses Verhältnis gilt ganz allgemein; von jedem beliebigen Modus der Ausdehnung gibt es auch eine Vorstellung, weshalb die ganze Natur als beseelt anzusehen ist (II, 13, Schol.). Ja wir müssen noch mehr sagen: Zu jedem Dinge überhaupt und nicht bloß zu den Modis der Ausdehnung gehört eine Vorstellung des Dinges, die seine Seele bildet. „Das Wesen der Seele besteht allein darin, daß eine Idee oder ein objektives Wesen in der denkenden Eigenschaft ist, das von dem Wesen eines Objektes ausgeht, welches in der Natur realiter existiert. Ich sage, eines Objektes, das

realiter existiert usw., ohne weitere besondere Bestimmung, um hierunter nicht allein die Modifikationen der Ausdehnung zu begreifen, sondern auch die Modifikationen aller der unendlichen Eigenschaften, welche auch ebensowohl als die Ausdehnung eine Seele haben" (K. Tr., Anh. II, S. 155).

Die unendlichen Eigenschaften Gottes kommen aber in jedem einzelnen Dinge sämtlich zum Ausdruck; daher gibt es von jedem einzelnen Dinge nicht nur eine, sondern eine unendliche Menge von Seelen. „Um auf Deinen Einwurf zu antworten," schreibt Spinoza in Brief 66 (68) an Tschirnhausen, „so erkläre ich, daß, wenn auch jedes einzelne Ding durch unendliche Modi in Gottes unendlichem Intellekt ausgedrückt ist, doch diese unendlichen Ideen, durch die es ausgedrückt ist, nicht eine und dieselbe, sondern nur unendliche Seelen des einzelnen Dinges bilden können: da die einzelnen von diesen unendlichen Ideen untereinander keinen Zusammenhang haben." Außerdem gehört nun noch zu jeder Vorstellung eines Dinges eine Vorstellung dieser Vorstellung, die mit ihrer Vorstellung wieder identisch und mit ihr ebenso verbunden ist, wie die Vorstellung selbst mit dem Dinge; von der Vorstellung der Vorstellung aber muß es wieder eine Vorstellung geben, von dieser wiederum eine Vorstellung und so fort ins Unendliche hin[1]).

Das eigentliche Wesen der menschlichen Seele besteht also darin, daß sie eine Vorstellung und zwar die Vorstellung ihres Körpers ist; Spinoza drückt das gelegentlich auch so aus, daß er das Wesen der Seele in die Bejahung der realen Existenz ihres Körpers setzt (III, am Ende, letzte Erläuterung). Aus diesem Identitätsverhältnis folgt nun weiter, daß im Körper kein Vorgang stattfinden kann,

[1]) II, 20 u. 21 nebst Scholium; Spinoza spricht hier zwar nur von der Vorstellung der Vorstellung des menschlichen Körpers; aber ohne Zweifel gibt es von der Vorstellung jedes beliebigen Dinges wieder eine Vorstellung.

der von der Seele nicht wahrgenommen wird (II, 12). „Je mehr daher ein Körper vor den anderen geeignet ist, mehreres zugleich zu wirken oder zu leiden, um so mehr ist seine Seele vor den anderen geeignet, mehreres zugleich wahrzunehmen; und je mehr die Wirkungen eines Körpers allein von ihm selbst abhängen, und je weniger andere Körper bei seinem Wirken mit beteiligt sind, um so mehr ist seine Seele geeignet, deutlich zu erkennen“ (13, Schol.; vgl. auch Lehrs. 14). Ganz ähnlich heißt es im Scholium zum zweiten Lehrsatz des dritten Teiles und in Brief 58 (62), „je mehr ein Körper dazu geeignet ist, daß in ihm das Bild dieses oder jenes Gegenstandes hervorgerufen wird, um so geeigneter ist die Seele, diesen oder jenen Gegenstand zu betrachten.“ Um also überhaupt etwas zu erkennen, ist die Seele durchaus auf den Körper oder richtiger auf seine Affektionen angewiesen. Auch den Körper selbst und die Tatsache seiner Existenz erkennt sie nur durch die Vorstellungen von seinen Affektionen (II, 19). Ebenso weiß sie von ihrem eigenen Wesen nur dadurch etwas, daß sie die Vorstellungen der Affektionen des Körpers wahrnimmt (23). Diese Vorstellungen sind endlich auch das Mittel, mit dessen Hilfe allein sie äußere Körper als realiter existierend wahrzunehmen vermag (26). Von den Vorstellungen der Affektionen des Körpers gibt es dann wieder Vorstellungen, die sich auf die Seele als solche beziehen. Eine adäquate Erkenntnis der Dinge gewinnen wir auf diesem Wege aber nicht. Insofern die menschliche Seele die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur wahrnimmt, hat sie sowohl von sich selbst, wie von ihrem Körper, wie auch von den äußeren Körpern nur eine unklare und verstümmelte Erkenntnis (29, Cor.; 24, 25, 27, 28, 29).

Die Affektionen des Körpers bringen nun aber die entsprechenden Vorstellungen der Seele nicht etwa auf dem Wege einer kausalen Einwirkung hervor. Zwischen der materiellen und geistigen Welt kann es ja nur das Ver-

hältnis eines Parallelismus geben, bei dem kausale Beziehungen vollständig ausgeschlossen sind. In welcher Weise Spinoza diese Anschauung im Anfang des zweiten Teiles der Ethik entwickelt, haben wir schon früher gesehen (170 f.); zugleich hat sich uns da aber gezeigt, daß die Begründung der Lehre höchst unzulänglich ist. Dies scheint Spinoza wohl selbst gefühlt zu haben; wenigstens kommt er später noch mehrfach auf den Gegenstand zurück und sucht uns durch Betrachtungen von anderer Art von der Richtigkeit seiner Leugnung einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu überzeugen. Die entscheidende Stelle findet sich im Anfang des dritten Teiles, wo im zweiten Lehrsatz die Behauptung aufgestellt wird, daß „weder der Körper die Seele zum Denken noch die Seele den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe oder zu sonst einer Leistung (wenn es dergleichen gibt) bestimmen kann." Der Beweis verläuft in Erwägungen, die uns bereits bekannt sind, und ist nicht vielmehr als eine Umschreibung des Satzes selbst. Weit wichtiger sind dagegen die Ausführungen im Scholium, von denen wir deshalb Kenntnis nehmen müssen.

Mit größter Deutlichkeit, so meint Spinoza, geht der Satz aus der Lehre von der Identität des Leibes und der Seele hervor, wonach die Folge der körperlichen mit der Folge der geistigen Zustände von Natur zugleich ist. Aber Spinoza glaubt selbst nicht, daß die Menschen dies mit der nötigen Ruhe überlegen werden, wenn er ihnen die Sache nicht mit Hilfe der Erfahrung etwas näher bringt. Daher weist er darauf hin, daß bisher noch niemand an der Hand der Erfahrung festgestellt hat, was der Körper durch eigene Kraft und was er nur unter dem Einflusse der Seele vermag. „Denn niemand hat bisher den Bau des Körpers so genau erkannt, daß er alle seine Funktionen hätte erklären können, um ganz davon zu schweigen, daß man bei den Tieren vieles beobachtet, was menschlichen Scharfsinn bei weitem übertrifft, und daß die Nachtwandler

im Schlafe sehr vieles tun, was sie wachend nicht wagen würden; das beweist zur Genüge, daß der Körper allein durch die Gesetze seiner Natur vieles leisten kann, was seine Seele bewundert. Ferner weiß niemand, auf welche Weise oder durch welche Mittel die Seele den Körper bewegt, noch wieviel Grade der Bewegung sie dem Körper erteilen kann und mit welcher Geschwindigkeit sie ihn zu bewegen vermag ... Aber, so wird man sagen, mag man nun wissen oder nicht wissen, mit welchen Mitteln die Seele den Körper bewegt, so macht man doch die Erfahrung, daß der Körper untätig sein würde, wenn nicht die menschliche Seele zum Denken fähig wäre ... Aber ... ich frage, ob die Erfahrung nicht auch lehrt, daß, wenn im Gegenteil der Körper untätig ist, zugleich die Seele zum Denken unfähig ist? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, so liegt mit ihm zugleich die Seele im Schlafe und hat nicht die Kraft zu denken, wie wenn sie wacht ... Aber, wird man sagen, allein aus den Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperlich betrachtet wird, ist es nicht möglich, die Ursachen von Gebäuden, Gemälden und dergleichen Dingen, die nur durch menschliche Kunst entstehen, abzuleiten, und der menschliche Körper würde nicht imstande sein, einen Tempel zu erbauen, wenn er nicht von der Seele beeinflußt und geleitet würde. Aber ich habe schon gezeigt, daß die, die so reden, selbst nicht wissen, was der Körper vermag, und was allein aus der Betrachtung seiner Natur abgeleitet werden kann, und daß sie selbst die Erfahrung machen, daß sehr vieles allein nach den Gesetzen der Natur geschieht, was sie ohne den leitenden Einfluß der Seele nimmermehr für möglich gehalten hätten ... Ich füge noch den Hinweis auf die Einrichtung des menschlichen Körpers hinzu, deren künstliche Beschaffenheit bei weitem alle Einrichtungen übertrifft, die durch menschliche Kunst hergestellt worden sind, um davon zu schweigen, was ich oben nachgewiesen habe, daß aus der Natur, unter welchem Attribute sie auch betrachtet werden mag, Unendliches folgt."

Spinoza wendet sich dann weiter gegen die Annahme der Willensfreiheit, deren Betätigung allerdings in den meisten Fällen die Möglichkeit einer Einwirkung der Seele auf den Leib voraussetzt, und sucht zu zeigen, daß nichts weniger in unserer Macht steht als die Beherrschung unserer Begierden. Dabei kommt er zu dem Resultat, daß die Entschlüsse der Seele, durch die wir die Begierden zu beherrschen glauben, nichts anderes sind, als diese Begierden selbst, denen unser Wille einfach nachgibt; die Begierden aber sind verschieden nach der verschiedenen Disposition des Körpers. „Alles das zeigt ganz deutlich, daß der Entschluß der Seele sowohl wie die Begierde und die Determination des Körpers der Natur nach zugleich oder vielmehr ein und dasselbe Ding sind, das wir Entschluß nennen, wenn es unter dem Attribut des Denkens betrachtet und dadurch erklärt wird, und als Determination bezeichnen, wenn es unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet wird."

Von diesem Standpunkt aus polemisiert Spinoza in der Vorrede zum fünften Teil gegen Cartesius, nach dessen Auffassung die Seele ihren Sitz in der Zirbeldrüse hat, deren Bewegungen in ihr Vorstellungen erzeugen, während sie selbst in der Zirbeldrüse Bewegungen hervorbringt, durch die sie zugleich auf den übrigen Körper ihren Einfluß ausübt; da es in ihrer Macht steht, welche Bewegungen sie in der Zirbeldrüse hervorrufen will, so kann sie mit bestimmten Willensakten bestimmte Bewegungen verbinden und so allmählich eine vollkommene Herrschaft über ihre Leidenschaften gewinnen. Davon will nun Spinoza durchaus nichts wissen. Er würde es kaum glauben, daß ein so großer Mann wie Cartesius eine solche Meinung aufgestellt hätte, wenn sie weniger scharfsinnig gewesen wäre. Jedenfalls kann er sich nicht genug wundern, „daß ein Philosoph, der sich fest vorgenommen hatte, alles nur aus selbstverständlichen Prinzipien abzuleiten, und nichts zu

behaupten, was er nicht klar und deutlich einsehen könnte, und der so oft die Scholastiker getadelt hatte, weil sie durch dunkle Qualitäten dunkle Dinge hätten erklären wollen, eine Hypothese aufstellt, die dunkler ist als jede dunkle Qualität. Was versteht er, bitte, unter der Vereinigung von Seele und Leib? Was, sage ich, hat er für einen klaren und deutlichen Begriff eines Denkens, das auf das engste vereinigt ist mit einem gewissen Teilchen der Ausdehnung? Ich möchte wahrhaftig, daß er uns diese Vereinigung durch ihre nächste Ursache erklärt hätte. Aber er hatte die Seele von dem Körper als so verschieden gedacht, daß er weder von dieser Vereinigung, noch von der Seele selbst irgendwelche besondere Ursache angeben konnte, sondern genötigt war, seine Zuflucht zu der Ursache des gesamten Universums, d. h. zu Gott zu nehmen. Ferner möchte ich wissen, wieviel Grade der Bewegung die Seele dieser Zirbeldrüse erteilen und mit wie großer Kraft sie dieselbe in der Schwebe halten kann .... Es gibt auch kein Verhältnis des Willens zur Bewegung und daher sicher auch keine Vergleichung zwischen der Leistungsfähigkeit oder den Kräften der Seele und denen des Körpers; infolgedessen können auch die Kräfte des letzteren durchaus nicht durch die Kräfte der ersteren bestimmt werden." —

Gehen wir nun zur Kritik dieser Lehren über, so haben wir es zunächst mit der Identitätstheorie als solcher und ohne Rücksicht auf die Frage der Wechselwirkung zu tun. Mit der Behauptung der Identität von Denken und Ausdehnung will Spinoza die objektiv-reale Verschiedenheit zwischen materieller und geistiger Welt nicht aufheben, von der er vielmehr mit Cartesius durchaus überzeugt ist. Aber metaphysisch genommen soll allerdings keine Verschiedenheit zwischen Denken und Ausdehnung bestehen, da es ein und dieselbe Substanz ist, deren Wesen beide Attribute ausdrücken. Inwiefern jedoch die Identität der Substanz die Identität ihrer Attribute zur Folge haben soll,

erklärt Spinoza nicht weiter. Das aber ist um so merkwürdiger, als gar nicht einzusehen ist, warum nicht ein und dasselbe Wesen verschiedene Eigenschaften haben kann. Ehe uns daher nicht ein einigermaßen befriedigender Beweis für die metaphysische Identität des Denkens und der Ausdehnung geboten wird, werden wir nicht den geringsten Grund haben, dieser höchst auffälligen Lehre irgendwelchen Glauben zu schenken. Spinoza hält es jedoch, wie gesagt, nicht für nötig, den Gegenstand genauer zu erörtern. Es dürfte das wohl darauf hindeuten, daß er auch hier unter dem Einfluß älterer Lehren steht, die ihm gleichsam als selbstverständlich erscheinen ließen, was in Wahrheit durchaus nicht selbstverständlich ist. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß es aus dem Mittelalter stammende Spekulationen über das Verhältnis Gottes zu seinen Attributen waren, die Spinoza die Anregung zu seiner Identitätstheorie gegeben haben. Wie sich die Einheit Gottes mit der Vielheit seiner Attribute vereinigen lasse, war ein Problem, dem die mittelalterliche Philosophie sehr viel Nachdenken gewidmet hat, ohne zu einer befriedigenden und einheitlichen Lösung zu gelangen[1]). Es mag hier nur kurz hervorgehoben werden, daß neben christlichen Denkern auch Maimonides der Ansicht war, daß die Einheit Gottes zerstört würde, wenn wir ihn als Träger einer Vielheit von Attributen denken wollten, während Chasdai Creskas, ein jüdischer Denker aus der zweiten Hälfte des 14. und dem Anfange des 15. Jahrhunderts, gegen Maimonides die Vielheit der göttlichen Attribute verteidigt[2]). Ich erwähne den Standpunkt gerade dieser beiden Männer, weil es feststeht, daß Spinoza mit

[1]) Vgl. Strauß, Glaubenslehre, I, 538 ff.; Freudenthal, Sp. u. die Scholastik, a. a. O. S. 124.

[2]) Vgl. M. Joël, Zur Genesis der Lehre Spinozas, 1871, S. 18 ff.; näheres über Creskas in der Schrift desselben Autors „Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt," 1866.

ihren Anschauungen vertraut war. Aber auch der Theologie und Philosophie der auf das Mittelalter folgenden Jahrhunderte sind Spekulationen dieser Art und im besondern auch die Leugnung eines realen Unterschiedes der göttlichen Attribute durchaus geläufig. So heißt es bei dem Neuscholastiker Suarez (1548—1617): „Attributa divina, quatenus aliquid reale et positivum dicunt in Deo, neque inter se distinguuntur actualiter in re ipsa, neque a Dei essentia“ (Disputationes Metaph., disp. 30, sect. 6)[1]. Nun ist es freilich nicht gewiß, daß Spinoza gerade die Disputationen des Suarez gelesen hat; bei dem großen Ansehen aber, dessen sich dieses Werk im 17. Jahrhundert erfreute, darf es wohl als wahrscheinlich angesehen werden. Doch sei dem, wie ihm wolle, so unterliegt es jedenfalls keinem Zweifel, daß solche Gedanken dem Spinoza durchaus bekannt und zum Teil schon seit früher Jugend bekannt waren; denn mit der jüdischen Religionsphilosophie hat er sich sicher schon in recht jungen Jahren beschäftigt.

Wenn er nun an gewissen Stellen der Ethik ganz ebenso wie andere Denker vor ihm lehrt, daß die Attribute Gottes untereinander realiter (metaphysisch) nicht verschieden sind, so ist es doch nach dem Gesagten eine sehr naheliegende Annahme, daß er sich dabei zu früheren Vertretern dieser Anschauung in dem Verhältnis der Abhängigkeit befindet. Durch Weiterbildung der Cartesianischen Gedanken konnte er wohl dazu gelangen, die alleinige Sub-

[1]) Als einen Beleg für die Verbreitung dieser Ansicht führe ich noch folgende Sätze aus der S. 8 erwähnten Schrift von Orobio an: Tribuimus Divinae essentiae seu enti necessario attributa et perfectiones, non quod varias perfectiones et attributa habeat, sed quod ob nostri intellectus imbecillitatem, quas diversas perfectiones in creaturis novimus, Deo ut summe perfecto attribuimus; si quidem si Deum cognoscere possemus, ut in se est, unicam infinitam perfectionem indivisibilem ... cognosceremus ... Sed quomodocunque illa attributa concipiamus, nec inter se, nec a divina essentia distinguuntur; nec qualitatis voce recte significantur (a. a. O. S. 396 f.). Vgl. auch ob. S. 33.

stantialität Gottes zu behaupten und Denken und Ausdehnung zu göttlichen Attributen zu machen; um aber Denken und Ausdehnung für identisch zu erklären, bedurfte es für ihn einer Anregung von anderer Seite. Denn bei Cartesius tritt immer nur der Gegensatz von Denken und Ausdehnung hervor; ganz von selbst aber dürfte schwerlich jemand auf die Vorstellung einer Identität von Denken und Ausdehnung verfallen. Wenn dagegen Spinoza schon aus anderen Gründen davon überzeugt oder doch mit der Vorstellung vertraut war, daß es in Gott eine reale Verschiedenheit der Attribute nicht geben könne, so läßt sich verstehen, wie er zu der Identifizierung von Denken und Ausdehnung kommen konnte. Freilich ist es nicht für schlechthin unmöglich zu erklären, daß er sich durch eigenes Nachdenken die Ansicht gebildet hat, daß die Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften zuletzt in der Identität des göttlichen Wesens aufgehoben sein müsse; nur wird man das nach der ganzen Lage der Sache schwerlich annehmen können; aber selbst dann würde es nach unserer Ansicht dabei bleiben, daß Spinoza erst theoretisch und im allgemeinen von der metaphysischen Identität der göttlichen Attribute überzeugt sein mußte, ehe er die Identifizierung von Denken und Ausdehnung vornehmen konnte.

Denn auch das Nachsinnen über die Beziehungen zwischen Leib und Seele und über das Problem ihrer Wechselwirkung war an und für sich gewiß nicht imstande, den Identitätsgedanken in Spinozas Geist entstehen zu lassen. Ohne Zweifel sind ja nach dem Zeugnis der Erfahrung, das Spinoza ebensogut wie Cartesius anerkennt, Denken und Ausdehnung völlig verschieden. Dann ist es aber auf alle Fälle eine höchst schwierige und durchaus fernliegende Vorstellung, daß beide dennoch in letzter Hinsicht identisch sein sollen. Denn ihr Wesen als solches verändert sich dadurch ja nicht, daß sie zu Eigenschaften Gottes gemacht werden; solange das Denken Denken und

die Ausdehnung Ausdehnung bleibt, sind beide auch verschieden, mögen sie im übrigen Attribute Gottes sein oder nicht. Dann ist es aber auch unmöglich, daß sie dennoch wieder identisch sind; denn es heißt weiter gar nichts als eine unklare und völlig unverständliche Behauptung aufstellen, wenn man dieselben Dinge für ganz verschieden und zugleich für identisch erklärt. Soll aber die Identität von Denken und Ausdehnung nur soviel bedeuten, daß beides Attribute derselben Substanz oder Folgen desselben Grundes sind, so kann man die Theorie wohl gelten lassen; nur hat es dann keinen Sinn mehr, von einer Identität der beiden Begriffe als solcher zu reden; denn die Identität liegt dann nur in dem inneren Wesen Gottes, insofern sich dasselbe noch nicht zu einer Mehrheit von Attributen entfaltet hat. Aber auch in bezug auf Gott selbst gelangen wir so nicht zu einer Identität, bei der alle Unterschiede völlig ausgeschlossen wären; denn wollten wir Gottes Wesen im absoluten Sinne als einfach und schlechthin ohne innere Verschiedenheit denken, so würde man nicht begreifen können, woher es kommt, daß er der Träger entgegengesetzter Attribute und Grund einer Vielheit qualitativ verschiedener Folgen ist.

Hiernach werden wir zu dem Urteil berechtigt sein, daß es sich bei der Lehre von der Identität des Denkens und der Ausdehnung und überhaupt sämtlicher Attribute Gottes wieder um eine rein theoretische Konstruktion und nicht um das Ergebnis einer unbefangenen Untersuchung der Sache selbst handelt. Wie wenig die Theorie sogar innerhalb des Spinozistischen Systems stimmen will, geht auch noch aus der eigentümlichen Stellung hervor, die das Attribut des Denkens unter allen übrigen Attributen einnimmt. Denn während die anderen Attribute nur einmal vorhanden sind, tritt das Attribut des Denkens in einer unendlichen Menge von Formen auf, da zu der Sphäre jedes einzelnen der übrigen Attribute ein besonderes Denken als subjektive Innenseite gehört.

Was nun weiter die tatsächliche Durchführung seiner Identitätstheorie betrifft, so verwickelt sich Spinoza damit in die allergrößten Schwierigkeiten und in die auffallendsten Widersprüche zu der Erfahrung. Schon die Beseelung der gesamten Natur, zu der er sich genötigt sieht, ist eine Annahme, der die größten Bedenken entgegenstehen. Zwar ist diese Lehre auch sonst oft vertreten worden und hat gerade wieder in der neuesten Zeit eine große Menge von Anhängern gefunden; aber niemand ist imstande gewesen, einen überzeugenden Beweis für ihre Richtigkeit zu liefern. Man mag sich vielleicht die Beseeltheit der Pflanzenwelt gefallen lassen; daß aber auch die anorganische Welt in ihrem Innern ein seelisches Leben bergen sollte, halten wir für eine grundlose und unberechtigte Hypothese. Denn nirgends treten uns in der anorganischen Natur Erscheinungen entgegen, die den Schluß auf seelische Vorgänge als ihre Innenseite notwendig oder auch nur wahrscheinlich machten. Doch wollen wir wegen seines Panpsychismus, den er übrigens nicht näher begründet, mit Spinoza nicht weiter rechten; wenn er nur sonst das Verhältnis der materiellen und geistigen Welt richtiger bestimmt hätte!

Wie im allgemeinen Ausdehnung und Denken, so sollen nun im besonderen Leib und Seele identisch sein. Spinoza unterläßt es hierbei aber ganz und gar, uns zu sagen, welches denn eigentlich das Ding ist, das bald als Leib, bald als Seele begriffen wird. Bei der Ausdehnung und dem Denken ist es nach seinen eigenen Worten die Substanz selbst, die uns unter diesen beiden Attributen erscheint[1]). In analoger Weise wird man annehmen müssen, daß auch zu Leib und Seele etwas Drittes als das Subjekt gehört, das die doppelte Erscheinung hervorbringt, die uns in der

[1]) Nur beiläufig erinnere ich hier noch einmal daran, daß die ganze Identitätslehre natürlich nur dann einen Sinn hat, wenn die Substanz etwas anderes ist als die Summe ihrer Attribute.

Erfahrung gegeben ist. Denn ohne diese Annahme hat es eigentlich gar keinen Sinn zu behaupten, daß „der Modus der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Modus ein und dasselbe Ding ist, das aber auf zwei Weisen ausgedrückt wird." Doch erfahren wir eben durch Spinoza nichts Näheres darüber, wie er sich die Sache denkt; es dürfte daher nicht unwahrscheinlich sein, daß er das Problem, was hier vorliegt, sich überhaupt nicht zum Bewußtsein gebracht hat; denn sonst sollte man doch glauben, daß er uns irgendwelchen Aufschluß gegeben hätte.

Etwas anders stellt sich die Sache dar, wenn wir die weitere Ausgestaltung der Lehre ins Auge fassen. Wie uns bekannt ist, soll die menschliche Seele ihrem eigentlichen Wesen nach die Vorstellung ihres Körpers und überhaupt jede Seele die Vorstellung des Dinges sein, mit dem sie verbunden ist. Dann brauchen wir allerdings kaum mehr ein gemeinsames Subjekt, das dem Körper und der Seele in gleicher Weise zugrunde liegt; dafür hat sich aber auch der Standpunkt selbst verschoben, da das Schwergewicht der Realität auf den Körper fällt, während die Seele zu einer Art Begleiterscheinung herabzusinken droht. Denn nunmehr hat sie im Prinzip keine andere Aufgabe, als den Körper und die in ihm stattfindenden Vorgänge in der Form des Bewußtseins abzubilden. Diese Auffassung vom Wesen der Seele läßt sich aber mit der Erfahrung durchaus nicht in Einklang bringen. Es ist ganz gewiß nicht richtig, daß die Vorstellung unseres Körpers den hauptsächlichsten und primären Inhalt unseres Seelenlebens bildet. Gewiß stellen wir auch unseren eigenen Körper vor; aber ohne Zweifel hat diese Vorstellung nicht entfernt die Bedeutung, die ihr Spinoza zuschreibt. Wie wenig ist es doch, was uns die unmittelbare Wahrnehmung von der Beschaffenheit unseres Körpers zu erkennen gibt! Nur auf einen Teil seiner äußeren Oberfläche pflegen sich für gewöhnlich die Vorstellungen zu richten, die sich auf den eigenen Körper beziehen. Spinoza aber scheut sich

nicht, den aller Erfahrung Hohn sprechenden Satz aufzustellen, daß im Körper nichts vor sich gehen kann, wovon die Seele keine Wahrnehmung hat! Wenn er sich wenigstens auf die Erklärung beschränkt hätte, daß die Vorgänge im Körper in irgendeiner Weise im Bewußtsein reflektiert werden! Dann könnte man vor allen Dingen an die Einwirkung der körperlichen Zustände auf Gefühl und Stimmung denken und so den Satz eher gelten lassen. Aber daß es Vorstellungen sein sollen, in denen sämtliche Vorgänge im Körper uns zum Bewußtsein gelangen, ist doch eine geradezu unbegreifliche Behauptung!

Freilich müßte sich die Sache in dieser Weise verhalten, wenn die Identitätstheorie, wie sie Spinoza auffaßt, im Rechte wäre; da aber offenbar die aus der Theorie richtig abgeleitete Konsequenz tatsächlich unzutreffend ist, so müssen wir umgekehrt die Theorie verwerfen, die zu einer solchen Konsequenz führt. Doch ist der Widerspruch der Theorie gegen die Erfahrung nicht auf das eben hervorgehobene Moment beschränkt. Es stimmt weiter nicht, daß der eigene Körper vor allen anderen Objekten Gegenstand unseres Vorstellens sein soll. Denn unleugbar ist unsere Wahrnehmung für gewöhnlich der übrigen Außenwelt in viel höherem Grade als dem eigenen Körper zugewandt. Mag auch kein anderer einzelner Gegenstand unsere Vorstellung in gleichem Maße beschäftigen, so ist doch gewiß die Summe der Wahrnehmungen, die sich auf unsere sonstige Umgebung beziehen, erheblich größer als die Menge der Vorstellungen, die wir von dem eigenen Körper erhalten. Nur insofern spielt unser Leib für alle äußeren Wahrnehmungen eine ganz besondere Rolle, als er das Mittel ist, ohne das es keine Wahrnehmung äußerer Objekte geben kann; die Affektionen unseres Leibes, wie es Spinoza bezeichnet, sind allerdings die Grundlage für die unmittelbare Anschauung der äußeren Dinge. Dabei sind aber diese Affektionen gar nicht selbst Gegenstand, sondern nur Bedingung der Wahrnehmungen; infolgedessen ist es ganz

falsch, wenn Spinoza sagt, daß wir die äußeren Dinge nur durch die Vorstellungen der Affektionen unseres Körpers wahrnehmen; nicht durch die Vorstellungen der Affektionen, sondern durch die Affektionen selbst wird die Wahrnehmung der Objekte vermittelt. Wie das möglich ist und was eine so zustande kommende Wahrnehmung zu bedeuten hat, geht uns hier nichts weiter an. Jedenfalls aber steht die Tatsache fest, daß die Erklärung, die Spinoza im Sinne seiner Identitätstheorie von dem Ursprunge äußerer Wahrnehmungen gibt, der Erfahrung entschieden widerspricht.

Wir können dem noch hinzufügen, daß es vom Standpunkte Spinozas aus überhaupt nicht recht zu begreifen ist, wie andere äußere Objekte als der eigene Körper wahrgenommen werden können. Mit allen Dingen in der Welt, so werden wir belehrt, ist eine Vorstellung derselben verbunden, die ihre Seele ausmacht. Dann sollte sich der Bewußtseinsinhalt der einzelnen Seele aber doch in der Vorstellung des Dinges erschöpfen, dessen Seele sie ist; nur in diesem Falle wäre die Theorie wirklich in Ordnung; daß die Seele aber auch noch andere Dinge vorstellt, ist eine Leistung, die nicht nur für vollkommen überflüssig, sondern geradezu für unmöglich erklärt werden muß.

Ebenso große Schwierigkeiten, wie wir bisher hervorgehoben haben, entspringen ferner aus dem Umstande, daß unser Seelenleben nach dem Zeugnis der Erfahrung keineswegs in bloßen Vorstellungen und noch dazu in äußeren Vorstellungen aufgeht. Ohne Zweifel finden wir neben den auf körperliche Dinge bezogenen Vorstellungen noch andere psychische Erscheinungen im Inhalte unseres Bewußtseins vor, die in den Rahmen der Identitätstheorie nicht passen wollen. Dem Zwecke, die objektiven Zustände des Körpers subjektiv abzubilden, entsprechen im Grunde doch nur äußere Vorstellungen. Was aber wird aus den Vorstellungen von unserem eigenen Inneren, den Gefühlen, den Denkprozessen, den Willensakten bei der Spinozistischen Auffassung von dem Wesen der Seele? Höchstens die sinn-

lichen Gefühle kann man als subjektive Repräsentanten materieller Prozesse neben die äußeren Wahrnehmungen stellen; doch bilden sie die Vorgänge im Körper auf ganz andere Weise ab, als es die äußeren Wahrnehmungen tun, und können daher mit diesen nicht einfach gleichgesetzt werden. Immerhin aber stimmen sie mit ihnen insofern überein, als sie passive Seelenzustände sind, in denen gewisse körperliche Verhältnisse zum Ausdruck gelangen. Wenn es daher im Seelenleben nur äußere Wahrnehmungen und sinnliche Gefühle gäbe, so brauchten wir gegen die Ansicht, daß die Seele die subjektive Innenseite des Körpers wäre, nicht allzuviel einzuwenden.

Aber schon die unmittelbaren Vorstellungen, die wir von unserem eigenen Seelenleben haben, strafen Spinozas Auffassung Lügen. Um seinen Standpunkt einigermaßen durchzuführen, behauptet er (II, 23), daß „die Seele sich selbst nur insofern erkennt, als sie die Vorstellungen von den Affektionen des Körpers wahrnimmt.“ Es bedarf jedoch keines Beweises, daß dieser Satz durchaus der Erfahrung widerspricht; denn offenbar haben wir von unserem eigenen Geist eine Erkenntnis, die auf ganz andere Weise zustande kommt. Das scheint Spinoza übrigens auch selbst zuzugeben, wenn er andererseits lehrt, daß sich mit jeder Vorstellung ohne weiteres eine zweite Vorstellung verbindet, die die erste zum Gegenstande hat. Doch mag die Erkenntnis von unserem eigenen Geist so oder so entspringen, so bildet jedenfalls schon die Tatsache, daß es eine solche Erkenntnis gibt, eine Instanz gegen die Behauptung, daß das eigentliche Wesen der Seele in der Vorstellung des Körpers bestehen soll.

Noch viel deutlicher aber wird die Unrichtigkeit der Identitätstheorie durch diejenigen Bewußtseinserscheinungen bewiesen, in denen das Moment einer Selbsttätigkeit der Seele zum Ausdruck gelangt. Derartige Erscheinungen dürften überhaupt gar nicht existieren, wenn die Identitätstheorie wirklich zutreffend wäre. Denn sollen Leib und

Seele wirklich ein und dasselbe Ding sein, so kann es neben den seelischen Vorgängen, die die körperlichen Zustände passiv abspiegeln, nicht noch psychische Prozesse geben, die vielmehr eine eigentümliche Aktivität der Seele bekunden. Als Erscheinungen, bei denen dies ganz sicher der Fall ist, sind nun nach unserer Meinung die Denk- und Willensakte anzusehen. Im Denken verknüpfen wir unsere Vorstellungen nach logischen Gesetzen, die mit den mechanischen Gesetzen, welche den Ablauf der materiellen Prozesse im Gehirn regeln, gar keine Ähnlichkeit besitzen; denn beim Denken handelt es sich um den sachlichen Zusammenhang des Inhalts verschiedener Vorstellungen, während die Bewegungen im Gehirn nach Spinoza ausschließlich so erfolgen, wie es die Gesetze von Druck und Stoß verlangen. Diese mechanischen Faktoren nehmen aber auf die psychischen Vorgänge, die mit ihnen zugleich stattfinden, und deren logische Bedeutung nicht die mindeste Rücksicht; sie könnten dies nur dann tun, wenn der mechanische Naturlauf zugleich logisch und teleologisch geregelt wäre; das ist aber nach Spinozas Anschauungen gerade ausgeschlossen. Dann hat es jedoch nicht den mindesten Sinn und ist nur ein ganz unklarer Gedanke, wenn man behauptet, daß die logische Tätigkeit unseres Geistes mit materiellen Prozessen im Gehirn identisch und nur ein subjektives Spiegelbild derselben wäre.

Auch die Willenserscheinungen stehen zu der Identitätstheorie im schroffsten Gegensatz. Denn wollen wir das Wesen dieser Erscheinungen nicht künstlich verfälschen, so muß dem Willen das Vermögen zugeschrieben werden, selbständig und von sich aus gewisse Wirkungen hervorzubringen. Das soll natürlich nicht heißen, daß seine Tätigkeit nicht durch irgendwelche Ursachen angeregt zu werden brauchte; aber die Ursachen, die auf den Willen wirken, dienen nur dazu, ihn zum Handeln zu veranlassen; wie er wirkt, hängt dagegen in erster Linie von ihm selbst und seinem eigenen Wesen ab. Man wird das sogar dann

behaupten können, wenn man mit Spinoza dem Willen die Fähigkeit abspricht, auf den Körper einzuwirken. Denn es bleiben dann immer noch innere, psychische Wirkungen des Willens übrig, die auch Spinoza nicht in Abrede stellt (obwohl er sie konsequenterweise in Abrede stellen müßte). Besitzt aber der Wille irgendein, wenn auch noch so kleines Gebiet selbständiger Wirksamkeit, so ist es unmöglich, die Gesamtheit seiner Leistungen im Sinne der Spinozistischen Identitätstheorie zu erklären. Denn es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß diese Theorie die Annahme einer eigentlichen Tätigkeit der Seele unbedingt ausschließen muß.

Soll daher die Identitätslehre der Erfahrung nicht gar zu sehr widersprechen, so müßte man wenigstens zu zeigen suchen, daß es eine Täuschung ist, wenn wir glauben, daß es in unserem Seelenleben noch andere ursprüngliche Erscheinungen als Vorstellungen gibt. Eine Art Ansatz zu einem solchen Versuch wird in der Tat auch von Spinoza gemacht. Im kurzen Traktat hebt er ausdrücklich hervor, daß die hauptsächlichste Wirkung, die das Attribut des Denkens ausübt, die Vorstellung ist, während Erscheinungen wie Liebe, Haß, Begierde und Freude erst aus der Vorstellung entspringen (II, 19, Nr. 10; Anhang II, Nr. 7). Etwas Ähnliches besagt auch das uns bekannte vierte Axiom des zweiten Teiles der Ethik, wonach Liebe, Begierde und dergleichen nur im Anschluß an die Vorstellung des geliebten und begehrten Gegenstandes in der Seele auftreten können, die Vorstellung selbst aber von anderen Modis des Denkens nicht begleitet zu sein braucht. Im Hinblick auf diese Äußerungen und die grundlegenden Erklärungen, die er vom Wesen der Seele gibt, werden wir gewiß behaupten dürfen, daß Spinoza, soweit die erwähnten Sätze gelten, einer psychologischen Ansicht zuneigt, die nur Vorstellungen als primären Inhalt unseres Bewußtseins anerkennen will. Eine wirkliche Ableitung der sonstigen Erscheinungen des Seelenlebens aus den Vorstellungen hat er aber nicht ge-

geben, wenngleich er im Interesse seiner Identitätstheorie dazu verpflichtet gewesen wäre. Wir müssen eben auch hier feststellen, daß er sich mit allgemeinen theoretischen Behauptungen begnügt, ohne sich deren praktische Durchführung, auf die doch alles ankommt, weiter angelegen sein zu lassen.

Freilich würde er mit dem tatsächlichen Versuch einer Durchführung seiner Ansicht auch nicht weit gekommen sein; denn bisher ist es noch immer mißlungen, den gesamten Inhalt unseres Bewußtseins aus Vorstellungen abzuleiten; was aber die spätere Psychologie trotz eifrigen Bemühens nicht geleistet hat, würde auch Spinoza schwerlich geleistet haben. Denkprozesse, Gefühle, Affekte, Willensakte sind eben etwas wesentlich anderes als bloße Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen; für eine durch falsche Theorien nicht angekränkelte Auffassung der Tatsachen des Seelenlebens besteht auch gar kein prinzipieller Grund, eine ursprüngliche Mehrheit von qualitativ verschiedenen seelischen Erscheinungen nicht anerkennen zu wollen. Doch brauchen wir auf das Problem der „Seelenvermögen“ nicht näher einzugehen, zumal es nur die eine Seite der Spinozistischen Psychologie ist, auf der sich die Tendenz zeigt, die wir eben geschildert haben. Auf der anderen Seite trägt Spinoza bei der Zwiespältigkeit seiner Anschauungen kein Bedenken, die logischen Prozesse und das Begehren als Erscheinungen sui generis anzusehen. Denn wenn er das Denken von der Wahrnehmung und Erinnerung prinzipiell unterscheidet und der Seele das Vermögen zuschreibt, durch ein rein begriffliches Verfahren den allgemeinsten Weltinhalt aus wenigen Voraussetzungen zu entwickeln, so liegt darin implicite die Ansicht ausgesprochen, daß sich im Denken eine eigentümliche Selbsttätigkeit der Seele offenbart; auch die Beherrschung der Leidenschaften durch die Erkenntnis setzt ohne Zweifel voraus, daß nicht alle Arten des Erkennens in der passiven Abspiegelung materieller Prozesse aufgehen. Das Wollen und Begehren

aber wird von Spinoza geradezu als die Grundfunktion unseres Seelenlebens anerkannt, wenn er das Wesen jedes Dinges in dessen Bestreben setzt, sich im eigenen Sein zu erhalten; denn im Seelenleben stellt sich dies Bestreben nach der eigenen Auffassung Spinozas als Wollen und Begehren dar (III, 9, Schol.). Bei solchen Anschauungen fällt jedoch die Identitätstheorie einfach in sich zusammen.

Als ein letztes und für sich allein schon entscheidendes Argument führe ich endlich noch die Tatsache des Todes gegen Spinozas Identitätslehre an. Wenn Leib und Seele wirklich dasselbe Ding sein sollen, so ist es schlechthin unmöglich, daß die Seele verschwindet, während der Leib noch weiter existiert. Dieser Fall tritt nun aber im Tode gerade ein. Wie immer man über das Schicksal der Seele nach dem Tode denken mag, so kann man doch ganz gewiß nicht bestreiten, daß dieselbe Seele, die im lebenden Organismus vorhanden war, in dem toten Körper nicht mehr vorhanden ist. Freilich muß Spinoza auf Grund seiner allgemeinen Anschauungen über das Verhältnis von materieller und geistiger Welt annehmen, daß der Körper auch nach dem Tode noch ein seelisches Leben in sich birgt. Dieser Umstand aber vermag unsere Kritik nicht zu erschüttern. Denn auf keinen Fall können die psychischen Vorgänge in dem toten Organismus, die zudem nur eine Hypothese sind, mit dem Inhalt unseres bewußten Seelenlebens identisch sein, weil ja sonst die durch den Tod im Verhalten des Organismus eingetretene totale Veränderung vollkommen unerklärlich wäre. Also bleibt es dabei, daß das, was wir unsere Seele nennen, und was auch Spinoza unter diesem Ausdrucke allein versteht, im Tode verschwunden ist; das aber ist ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß die Seele mit dem Leibe nicht identisch sein kann.

Die identitätstheoretische Auffassung des Verhältnisses der materiellen und geistigen Welt ist nun weiter die metaphysische Grundlage für den psychophysischen Parallelismus,

den Spinoza lehrt. In der Tat, wenn die materiellen und geistigen Vorgänge im Grunde nur ein und derselbe Prozeß sind, so müssen sie immer zusammen vorkommen, ohne doch jemals aufeinander einwirken zu können. Dennoch würde es nun nicht richtig sein, wenn man glauben wollte, durch die Kritik der Identitätstheorie sei auch schon der Parallelismus mit erledigt. Denn an und für sich kann ein paralleles Nebeneinanderhergehen materieller und geistiger Vorgänge auch ohne die Annahme ihrer Identität behauptet werden.

Es erwächst uns daher die Aufgabe, den Parallelismus noch besonders zu prüfen. Zu diesem Zwecke untersuchen wir zunächst die Argumente, die Spinoza gegen die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele aufstellt, soweit dieselben nicht schon früher von uns zurückgewiesen worden sind. Nur flüchtig sei noch einmal daran erinnert, daß die allgemeinen Erwägungen, durch die er kausale Beziehungen zwischen den Modis verschiedener Attribute ausschließen will, sich uns als ganz grundlose und unhaltbare Behauptungen herausgestellt haben (S. 88, 105 f., 170 f.). Aber auch das, was er nun im besonderen gegen die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele einzuwenden hat, entbehrt im Grunde jeder Beweiskraft. Denn eigentlich kommt seine ganze Polemik ihrem prinzipiellen Inhalte nach auf den Satz hinaus, daß eine Einwirkung der Seele auf den Leib unverständlich ist. Aber weil irgendein Vorgang für uns unverständlich oder unerklärlich ist, haben wir noch lange kein Recht, seine Unmöglichkeit zu behaupten. Auch ist es nur eine Selbsttäuschung, wenn Spinoza glaubt, die Einwirkung eines Körpers auf den andern so viel besser verstehen zu können. Denn wie man oft genug gesagt hat, läßt sich in letzter Instanz selbst der Vorgang des rein mechanischen Wirkens nicht eigentlich erklären; wie ein Körper es anfangen mag, einen andern durch seinen Anstoß in Bewegung zu setzen, ist zwar bis zu einem gewissen Grade verständlich zu

machen, indem man den Gesamtvorgang in eine Reihe von Teilvorgängen zerlegt; der kausale Zusammenhang zwischen den letzten Gliedern, die unserer Analyse zugänglich sind, ist aber selbst kein Gegenstand der Erklärung mehr.

Immerhin wollen wir nicht leugnen, daß eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele in gewissem Sinne größere Schwierigkeiten darbietet, als die mechanischen Wirkungen, die ein Körper auf den anderen ausübt; namentlich gilt dies dann, wenn man mit Cartesius und Spinoza das Wesen des Körpers in die bloße Ausdehnung setzen will, die allerdings von dem Geiste durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden zu sein scheint. Da aber die Richtigkeit dieser Ansicht höchst zweifelhaft ist, so darf man nicht schließen, daß um ihretwillen die kausalen Beziehungen zwischen Leib und Seele geleugnet werden müßten; vielmehr wird man die Frage aufzuwerfen haben, ob nicht vielleicht eine genauere Untersuchung zu einer ganz anderen Auffassung vom Wesen des Körpers führt. Nun ist dies nach unserem Dafürhalten in der Tat der Fall. Schon oben haben wir uns für eine dynamische Theorie der Materie erklärt (S. 298 f.). Wir ergänzen das früher Gesagte jetzt noch dahin, daß die Materie als raumerfüllende Masse nach unserer Ansicht überhaupt nur eine Erscheinung und nichts absolut Reales ist. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist sie vielmehr ein Aggregat von immateriellen Elementen, die nur unserer subjektiven Anschauung den Eindruck einer räumlich-stofflichen Wesenheit machen.

Ist diese Ansicht nun zutreffend, so verschwinden die Bedenken gegen die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, die wir jetzt erörtern, ohne weiteres; denn es ist selbstverständlich, daß dann von einer absoluten Verschiedenheit von Leib und Seele keine Rede mehr sein kann. Man braucht jedoch die Materie gar nicht völlig in immaterielle Elemente aufzulösen, um den Standpunkt Spinozas zurückzuweisen; sobald man sie nur mit dynamischen Eigenschaften ausstattet, was auf alle Fälle not-

wendig ist, ist eine Grundlage gegeben, auf der sich ohne Schwierigkeit kausale Beziehungen zwischen Leib und Seele entfalten können. Wäre der Gegensatz zwischen materieller und geistiger Welt aber auch noch so groß, so würde er doch noch immer nicht zu der Behauptung berechtigen, daß es zwischen beiden Welten keinen kausalen Zusammenhang geben könne. Denn nicht auf Grund allgemeiner Erwägungen, sondern nur an der Hand der Erfahrung kann man feststellen, zwischen welchen Dingen und welchen Arten von Dingen kausale Beziehungen bestehen. Deutet demnach die Erfahrung darauf hin, daß auch sehr verschiedenartige Dinge kausale Wirkungen miteinander austauschen, so dürfen wir ihr Zeugnis nicht einfach deshalb ablehnen, weil wir aus rein theoretischen Bedenken an solchen Kausalbeziehungen Anstoß nehmen. Daß aber die Erfahrung für und nicht gegen die Wechselwirkung spricht, kann nicht einen Augenblick zweifelhaft sein.

Daher werden wir es nicht als ein überzeugendes Argument ansehen, wenn Spinoza hervorhebt, daß niemand weiß, mit welchen Mitteln die Seele den Körper in Bewegung setzt, und wie viel Grade der Bewegung sie ihm mitzuteilen vermag; freilich lassen sich keine mechanischen Vorrichtungen angeben, mit deren Hilfe die Seele auf den Körper einwirkt; es ist nur ein dynamischer Einfluß, den sie auf gewisse Teile des Körpers ausübt, wenn sie bestimmte Bewegungen in ihm hervorrufen will; genau ebenso verhält es sich jedoch in letzter Hinsicht auch mit der Wirkung des einen Körpers auf den andern. Die Größe der Bewegung aber, die die Seele dem Körper mitteilt, ist einfach durch die Erfahrung zu bestimmen. Das mag allerdings eine sehr schwierige Aufgabe sein; im Prinzip liegt die Sache jedoch nicht anders als bei den von körperlichen Ursachen hervorgebrachten Wirkungen; denn auch deren Größe läßt sich nur mit Hilfe der Erfahrung und nicht etwa a priori feststellen. Auch der Begriff einer Vereinigung von Leib und Seele ist an sich keineswegs so

dunkel, wie Spinoza es schildert; oder wenn er dunkel ist, ist er doch deshalb nicht unmöglich. Daß Leib und Seele auf das engste verbunden sind, ist jedenfalls eine Erfahrungstatsache, die niemand leugnen kann. Dann werden wir aber auch berechtigt sein, die Seele zu bestimmten Teilen des Körpers in ein besonders nahes Verhältnis zu bringen, das sie zu anderen Teilen nicht hat. Man muß sich nur hüten, ihr im räumlichen und materiellen Sinne einen Sitz an irgendwelcher Stelle des Körpers zuzuschreiben; eine dynamische Gegenwart in gewissen Organen des Körpers kann ihr aber ohne jede prinzipielle Schwierigkeit beigelegt werden.

Vom Standpunkt der mechanischen Naturauffassung, wie ihn Spinoza vertritt, erscheint es freilich als eine Absurdität, von der Einwirkung der Seele auf den Körper zu reden. Wenn nur Druck und Stoß als Ursachen materieller Vorgänge zugelassen werden dürfen, so ist es selbstverständlich, daß die Annahme eines Einflusses von psychischen Faktoren auf den Naturlauf als unwissenschaftlich und phantastisch abgewiesen werden muß. Nur schade, daß bei diesem Urteil vorausgesetzt wird, was erst zu beweisen wäre. Denn es ist ja gerade die Frage, ob sich die mechanische Naturerklärung allgemein durchführen läßt. Wenn Spinoza von dieser Möglichkeit so sehr überzeugt ist, daß er schlechterdings keine andere Auffassung gelten lassen will, so werden wir uns doch sehr hüten, das Vertrauen zu seinen Prinzipien, das er zur Schau trägt, als einen Beweis für ihre Richtigkeit anzusehen. Nun bildet aber gerade das Verhältnis von Leib und Seele eine mächtige und, wie wir überzeugt sind, eine unüberwindliche Instanz gegen die mechanische Theorie. Also ist es auch ganz unzulässig, daß sich Spinoza auf die angebliche Notwendigkeit der mechanischen Naturauffassung beruft, um aus diesem Grunde ohne weiteres die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele abzulehnen.

Die Argumente der Ethik gegen die natürliche An-

nahme eines Kausalzusammenhanges zwischen materieller und geistiger Welt erweisen sich demnach als ungenügend; sie teilen dieses Schicksal mit den Erwägungen, durch die Spinoza seine Auffassung nach der positiven Seite zu begründen sucht; denn wie mangelhaft die theoretischen Beweise für den psychophysischen Parallelismus sind, brauchen wir nach unseren früheren Darlegungen (S. 172 f.) nicht noch einmal auseinanderzusetzen. Es wird infolgedessen alles darauf ankommen, ob die parallelistische Auffassung besser als die Theorie der Wechselwirkung geeignet ist, eine Erklärung der Erfahrungstatsachen zu bieten. Solange dieser Nachweis nicht erbracht ist, werden wir die natürliche Anschauung nicht aufzugeben brauchen; ja wir werden sie nicht aufgeben dürfen, da sie alle in Betracht kommenden Tatsachen in durchaus befriedigender Weise erklärt. Denn es kann nicht im mindesten zweifelhaft sein, daß sich Leib und Seele genau so zueinander verhalten, als ob ein Kausalzusammenhang zwischen ihnen bestände. Eben deshalb aber begegnet die parallelistische Leugnung dieses Zusammenhanges von vornherein den allergrößten Schwierigkeiten.

Was hat nun Spinoza getan, um diese Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen und so die Durchführbarkeit seiner Theorie, an der alles gelegen ist, im einzelnen zu beweisen? Wir müssen es leider sagen: Nichts hat er getan oder doch so gut wie nichts. Mit keinem Worte erklärt er uns den Ursprung derjenigen psychischen Zustände und Vorgänge, die nach der gewöhnlichen Auffassung die Wirkung körperlicher Prozesse sind. Aus welchen geistigen Ursachen unsere Empfindungen, Wahrnehmungen und sinnlichen Gefühle hervorgehen, erfahren wir nicht, obwohl wir dies doch gerade wissen möchten, um den Erklärungswert der parallelistischen Theorie richtig beurteilen zu können. Spinoza stellt nur die Behauptung auf, daß alle psychischen Erscheinungen aus anderen psychischen Erscheinungen entspringen, hält es aber nicht für nötig, auf die eben aufgeworfene Frage irgendeine Antwort zu geben. Und doch

werden wir darauf bestehen müssen, eine solche Antwort zu erhalten. Denn wenn es uns auch bekannt ist, daß allen materiellen Veränderungen geistige Prozesse zur Seite gehen sollen, so wird sich doch damit ohne nähere Auskunft niemand zufrieden geben wollen. Wir wissen deshalb noch immer nicht, in welcher Weise nun Empfindungen und verwandte Erscheinungen entstehen. Daß sich materielle Zustände von einem Körper auf den anderen übertragen und so durch den Raum fortpflanzen können, lehrt die Erfahrung; eine entsprechende Art der Fortpflanzung würde nun wohl auch für die geistigen Zustände anzunehmen sein, die nach Spinoza die Ursache der Empfindungen sind. Denn um sich überhaupt eine Vorstellung von dem ganzen Prozeß machen zu können, hat man sich die Sache jedenfalls so zu denken, daß die Reihen der materiellen Veränderungen, die die sogenannten Reize bilden, von Reihen seelischer Zustände begleitet sind, die sich von der „Seele“ des einen materiellen Elementes auf die „Seele“ des anderen übertragen und schließlich in unserem Bewußtsein eine Empfindung oder dergleichen hervorrufen.

Es liegt nun ohne weiteres auf der Hand, daß wir uns mit diesen Vorstellungen auf einem gänzlich unsicheren Boden bewegen. Die unmittelbare Fortpflanzung psychischer Zustände von einem seelischen Wesen auf das andere ist eine Annahme, die in keiner Weise zu den uns bekannten Erfahrungstatsachen stimmt; zwar mag etwas Ähnliches hier und da schon vorkommen; daß aber in dem Umfange, wie es nach der parallelistischen Theorie nötig wäre, eine direkte Übertragung seelischer Zustände von einem Wesen auf das andere stattfinden sollte, halten wir für gänzlich ausgeschlossen. Um so mehr müssen wir diese Ansicht bestreiten, als es völlig unklar ist, welches denn eigentlich die Träger der sich fortpflanzenden psychischen Vorgänge sind. Wir haben zwar eben den einzelnen materiellen Elementen eine Seele zugeschrieben; sehen wir aber genauer zu, so zeigt sich sofort, daß damit nur scheinbar eine

befriedigende Vorstellung gewonnen ist. Einmal gibt es nach Spinoza überhaupt keine letzten, unzerlegbaren Bestandteile der Materie; man kann also nicht etwa sagen, daß die Atome als die Träger der den materiellen Reizen entsprechenden psychischen Zustände angesehen werden müßten. Vielmehr wird man wohl anzunehmen haben, daß es irgendwelche Gruppen materieller Teile sind, zu denen die gesuchten Seelen gehören. Aber auch in dieser Form ist die Theorie noch ganz ungenügend. Man bedenke nur, wie verschieden die äußeren physikalischen Reize sind, die unseren sinnlichen Wahrnehmungen zugrunde liegen! Wenn etwa einer bestimmten Anzahl von Luftteilchen und deren Schwingungen eine einheitliche Empfindung entspricht, wie verhält es sich dann mit den materiellen Elementen, die z. B. bei der Entstehung von Gesichtsempfindungen und Geruchsempfindungen im Spiele sind? Gehören hier ebensoviele materielle Teilchen zusammen, um die begleitende Empfindung zu ermöglichen, oder sind Unterschiede vorhanden? Wo ist ferner der psychische Anfangszustand zu suchen, der etwa den Druck oder Stoß eines äußeren Körpers auf meine Leibesoberfläche begleitet? Ist es die psychische Innenseite des ganzen Körpers oder einer Anzahl seiner Teile oder welches psychische Subjekt ist es, das diesen Zustand in sich enthält? Und was soll man sich bei diesem Zustande selbst denken, und woher hat er wieder seinen Ursprung? Das sind alles naheliegende und wohlberechtigte Fragen. Wer aber glaubt, bei Spinoza eine Antwort zu finden, wird schwer enttäuscht werden; auch nicht eine Andeutung erhalten wir, aus der man entnehmen könnte, wie er sich die Sache gedacht haben mag.

Neue Schwierigkeiten erheben sich, wenn wir die inneren physiologischen Reize in das Auge fassen, ohne die Empfindungen und sinnliche Gefühle nicht zustande kommen. Auch diesen Vorgängen muß eine entsprechende Folge psychischer Veränderungen zur Seite gehen; nur wissen wir leider davon wieder nicht das mindeste; in unser Bewußt-

sein fällt nur das Endglied der Reihe, wenn wir so sagen wollen, während die übrigen Glieder uns völlig unbekannt sind. Spinoza freilich behauptet, daß von allen Vorgängen im Körper in der Seele eine Vorstellung vorhanden sein soll; dann müßte aber auch der innere Reiz in seinem ganzen Verlaufe irgendwie in unserem Bewußtsein reflektiert werden. Soll für diesen Zweck der psychische Zustand genügen, den wir tatsächlich wahrnehmen, so ist zwar der grobe Widerspruch zur Erfahrung vermieden, der sonst vorliegt; dafür aber hat die parallelistische Theorie eine Form angenommen, durch die sie im Grunde aufgehoben wird. Denn nach der eigentlichen und prinzipiellen Auffassung des Spinoza muß es von allen materiellen Vorgängen auch eine Vorstellung geben. Soll also die parallelistische Theorie aufrecht erhalten werden, so ist die Annahme schwerlich zu umgehen, daß die einzelnen Stadien der physiologischen Reize von Vorstellungen begleitet sind, die andere seelische Wesen als unser eigentliches Bewußtsein zu ihren Trägern haben. Dann aber erhebt sich wiederum die Frage, welches denn diese Seelen sind, und zu welchen Teilen unseres Körpers sie als deren Vorstellungen gehören.

Auch ohne den Gegenstand noch weiter zu verfolgen, dürfen wir hiernach gewiß sagen, daß der parallelistischen Erklärung der scheinbaren Einwirkung des Leibes auf die Seele die allergrößten Schwierigkeiten im Wege stehen. Nur mit Hilfe der gewagtesten Behauptungen und der künstlichsten Hypothesen gelingt es, von Spinozas Standpunkte aus den Tatsachen auch nur einigermaßen gerecht zu werden; eine wirklich befriedigende Erklärung derselben wird jedoch nicht gewonnen. Noch weniger aber genügt die parallelistische Auffassung, wenn es sich darum handelt, die scheinbaren Einwirkungen der Seele auf den Leib verständlich zu machen. Ohne Zweifel finden eine große Menge von Veränderungen in unserem Körper ganz in der Weise statt, als ob sie von seelischen Ursachen her-

vorgerufen würden. Unser Leib richtet sich in unzähligen Fällen genau nach unseren Absichten und unserem Willen. Wie wir unsere Glieder bewegen wollen, so bewegen sie sich auch tatsächlich. Ist es unsere Absicht, den Fuß vorwärts zu setzen oder den Arm zu heben, so führt der Körper ohne weiteres den ihm erteilten Befehl aus, sofern wir nur die normale Herrschaft über unsere Glieder besitzen. Wollen wir umgekehrt eine bestimmte Bewegung hemmen oder ganz in Ruhe bleiben, so versagt sich auch hierbei der Körper unserem Wunsche nicht. Wie ist das möglich, wenn ein kausaler Einfluß der Seele auf den Körper nicht stattfinden soll? Woher rührt das ganz auffällige Zusammentreffen des körperlichen mit dem seelischen Vorgang, wenn beide doch in keinem kausalen Verhältnis zueinander stehen? Man könnte sich dieses Zusammentreffen gefallen lassen, wenn es eine bloße Ausnahme wäre. Da es aber die Regel ist, die bei unzähligen Gelegenheiten bestätigt wird, so widerspricht die parallelistische Auffassung aller natürlichen Wahrscheinlichkeit.

Dies wird uns noch deutlicher, wenn wir solche Fälle ins Auge fassen, wo sich unsere Absichten nicht nur in einzelnen Bewegungen, sondern in ganzen Reihen von zusammenhängenden Handlungen offenbaren. Wenn wir Schlittschuh laufen, eine Reise machen, eine Abhandlung oder ein Buch schreiben, so wird der Zweck, den wir im Auge haben, nur durch eine große Menge äußerer Handlungen erreicht. Diese Handlungen richten sich im ganzen auf das genaueste nach unseren Absichten und Entschließungen; in jedem Moment wird das, was wir äußerlich verrichten, durch den Inhalt unseres Wollens bestimmt. Dabei hängt nicht etwa nur das Anfangsglied in der Reihe unserer Handlungen von psychischen Faktoren ab, während alles übrige einer mechanischen Determination unterliegt; nein, fortwährend greifen neue Erwägungen, die der Situation entsprechen, in den Zusammenhang des äußeren Geschehens ein und gelangen in ihm zu deutlichem Ausdruck. Ist nun

hierbei ein kausaler Zusammenhang im Spiele, so verstehen wir die tatsächliche Abhängigkeit der äußeren Handlung von dem Inhalt der vorausgehenden Entschließungen ohne alle Schwierigkeit; hingegen wird die Beziehung der äußeren Handlung auf die psychischen Vorgänge ganz unbegreiflich, wenn sie nicht kausal bedingt ist.

Vergebens weist Spinoza auf die Leistungen der Nachtwandler hin, um den mechanischen Ursprung der menschlichen Handlungen uns plausibel zu machen. Gewiß sind die von Nachtwandlern ausgeführten Bewegungen auffällig und wunderbar genug; und doch haben sie gegenüber der Fülle verschiedenartigster Handlungen, die (scheinbar) aus bewußter Überlegung entspringen, kaum etwas zu bedeuten. Auch ist es gar nicht einmal ausgemacht, was Spinoza freilich ohne weiteres annimmt, daß die Bewegungen der Nachtwandler einfache Wirkungen eines rein körperlichen Mechanismus sind. Unser Denker beruft sich ferner darauf, daß niemand anzugeben vermag, was der Körper aus eigenem Vermögen leisten kann; er betont die überaus künstliche Einrichtung unseres Organismus, die es denkbar erscheinen läßt, daß der Körper auf rein mechanischem Wege Handlungen zustande bringt, die man an und für sich ihm nicht zutrauen würde. Aber auch damit ist nur wenig gewonnen. Allerdings ist der Körper vermöge seiner zweckmäßigen Konstruktion zu vielen Verrichtungen befähigt, die unter anderen Umständen eine Intelligenz voraussetzen würden. Nur ist es wiederum ganz unbewiesen, daß derartige Leistungen des Körpers sich im absoluten Sinne rein mechanisch erklären lassen. Wenn der Körper einmal da ist, kann er freilich durch seinen Mechanismus zweckmäßige Leistungen vollbringen; daraus folgt aber weder, daß er selbst ausschließlich mechanisch wirkt, noch daß sein Mechanismus durch rein mechanische Prozesse entstanden ist. In beiden Beziehungen wird nach unserem Dafürhalten die mechanische Auffassung den Tatsachen in keiner Weise gerecht. Der Körper besitzt, wie wir überzeugt sind, das

Vermögen, auch auf andere als rein mechanische Weise zu wirken; seine Entstehung aber läßt sich aus der Tätigkeit mechanischer Kräfte nun und nimmermehr begreifen. Wäre er jedoch eine bloße Maschine, so würde gerade hieraus zu schließen sein, daß er seine Entstehung nur der Mitwirkung teleologischer Faktoren verdanken kann; denn seine mechanische Tätigkeit würde doch ohne Zweifel als der Grund zweckmäßiger Leistungen anerkannt werden müssen. Zweckmäßig arbeitende Maschinen setzen aber in irgendeinem Sinne einen teleologischen Ursprung voraus, mögen sie auch unmittelbar und zunächst durch mechanische Prozesse hergestellt worden sein.

Spinoza schlägt sich also selbst, wenn er sich zur Begründung seines Standpunktes auf die Leistungsfähigkeit des körperlichen Mechanismus beruft; denn sobald bei der Entstehung dieses Mechanismus teleologisch wirkende Ursachen irgendwie beteiligt sind, hört die Möglichkeit auf, die Gesamtheit der materiellen Prozesse im Universum, wie Spinoza es will, mechanisch zu erklären. Doch wollen wir einmal annehmen, der zweckmäßig arbeitende Mechanismus des menschlichen Körpers sei auf mechanischem Wege entstanden. Wie steht es dann? Haben wir dann etwa Aussicht, die scheinbaren Wirkungen der Seele auf den Körper im Sinne der parallelistischen Theorie zu erklären? Wir können uns von dieser Möglichkeit durchaus nicht überzeugen. Mag auch unser Körper noch so zweckmäßig konstruiert sein, so ist doch gar nicht einzusehen, wie er imstande sein sollte, vermöge eines bloßen Mechanismus alle die verschiedenartigen Wirkungen hervorzubringen, deren scheinbare Ursache seelische Vorgänge sind. Die Maschinen, die der Mensch konstruiert, genügen doch immer nur genau bestimmten, einfachen und beschränkten Zwecken. Keine Maschine hat auch nur im entferntesten die Fähigkeit, sich in jedem Moment ganz neuen Situationen anzupassen und ihr Verhalten danach zu regeln. Vielmehr, wie sie einmal wirkt, so wirkt sie immer, und nur innerhalb sehr enger

Grenzen ist ihr eine Variation ihres gleichförmigen Ganges möglich.

Wie ganz anders sind hingegen die Wirkungen beschaffen, die unser Körper ausüben muß, um den Anforderungen der Seele zu entsprechen! Die verschiedenartigsten und mannigfaltigsten Regungen unseres Innern verlangen ihre Berücksichtigung. Nicht nur der Wille ist es, nach dem der Körper sich richten soll; auch Gefühle, Affekte, Vorstellungen machen ihren Einfluß geltend. Dabei ist keiner dieser Faktoren eine einfache Größe; vielmehr nimmt ein jeder den Körper auf sehr vielfältige Weise in Anspruch. Wie zahlreich und verschieden sind allein die Absichten, die unser Wille verfolgt und in der Außenwelt zu verwirklichen sucht! Der Körper aber geht bereitwillig auf alle diese psychischen Zustände ein, um ihnen den entsprechenden Ausdruck zu geben. Und das sollte ohne einen kausalen Zusammenhang möglich sein? Der rein mechanische Naturlauf sollte von sich aus stets diejenigen Veränderungen erzeugen, die durch den Inhalt des Bewußtseins beseelter Wesen gerade gefordert werden? Das ist eine völlig unglaubwürdige und unannehmbare Ansicht. Man mache sich nur klar, daß nach der parallelistischen Auffassung alles Geschehen in der materiellen Welt genau so verläuft, als ob es überhaupt kein seelisches Leben gäbe. Die ganze Geschichte der Menschheit, soweit sie sich in äußerlich sichtbaren Handlungen darstellt, sinkt zu einem rein mechanischen Prozeß herab, an dessen Ablauf geistige Faktoren keinen Anteil haben. Kein Künstler und Forscher bringt seine Werke, kein Staatsmann und Feldherr seine Taten durch vorausgehende Gedankenarbeit hervor; keine einzige Handlung irgendeines Menschen wird durch psychische Ursachen bestimmt, obwohl doch die äußere Leistung offenbar den Willen und die Gedanken der handelnden Persönlichkeit zu erkennen gibt.

Nur *eine* Voraussetzung ist denkbar, bei der man ein so überaus merkwürdiges Zusammentreffen von inneren und

äußeren Vorgängen allenfalls nicht für gänzlich unmöglich halten könnte: wenn nämlich die Natur von einer höchsten Intelligenz in der Weise eingerichtet wäre, daß die rein mechanische Wirksamkeit ihrer Teile alle die materiellen Veränderungen herbeiführte, die bestimmten seelischen Vorgängen genau so entsprechen, als ob sie von ihnen kausal hervorgebracht würden. Das ist die Auffassung, die Leibniz mit seiner prästabilierten Harmonie vertritt. Aber auch diese Hypothese erweckt die allergrößten Bedenken; es ist zwar leicht gesagt, daß es Gott möglich sein müsse, eine mechanische Weltordnung von solcher Leistungsfähigkeit zu schaffen; denkt man die Sache aber genauer durch, so wird man schwerlich geneigt sein, die Möglichkeit zuzugeben. Immerhin ist jedoch Leibnizens Theorie insofern nicht irrationell, als sie eben die ganze Natur und die Ordnung ihrer Teile als das Werk göttlicher Weisheit ansieht; daher befriedigt sie auch trotz ihrer Künstlichkeit und absoluten Unwahrscheinlichkeit unser Erklärungsbedürfnis in viel höherem Maße als der Parallelismus Spinozas, den wir nur als gänzlich unannehmbar bezeichnen können. Denn daß alle scheinbar von seelischen Vorgängen abhängenden Veränderungen in der Körperwelt durch den rein mechanischen Naturlauf als solchen hervorgebracht würden, ist weiter nichts als eine völlig absurde und unmögliche Annahme.

An diesem harten Urteil wird auch dadurch nichts geändert, daß die Veränderungen in der materiellen Welt im letzten Grunde mit den begleitenden geistigen Vorgängen identisch sein sollen. Denn nur wenn ein kausaler Einfluß geistiger Faktoren auf die Bewegungen in der äußeren Natur stattfindet, lassen sich die Schwierigkeiten beseitigen, die wir jetzt geschildert haben; dagegen ist es für diesen Zweck ohne alle Bedeutung, daß die materiellen Veränderungen in gewisser Beziehung zugleich geistige Vorgänge sind; denn der Prozeß des mechanischen Geschehens soll ja trotzdem nach den bestimmtesten Erklärungen des Spinoza

ganz und gar nur aus sich selbst begriffen werden. Dazu kommt noch weiter, daß die parallelistische Theorie der Doppelseitigkeit des seelischen Lebens in keiner Weise gerecht zu werden vermag. Daß nicht nur der Körper auf die Seele, sondern umgekehrt auch die Seele auf den Körper einzuwirken scheint, ist eine Tatsache, an der der Parallelismus notwendigerweise scheitern muß. Wenn unser Seelenleben in Vorstellungen und Gefühlen aufginge, durch die gewisse Veränderungen in unserem Körper uns zum Bewußtsein gelangen, so würde sich die parallelistische Auffassung in gewisser Beziehung zur Not durchführen lassen [1]); handelte es sich im Seelenleben, soweit es zu dem Körper in Beziehung steht, umgekehrt nur um solche Vorgänge, die eine scheinbare Wirkung auf den Körper ausüben, so könnte man vielleicht auch an eine parallelistische Deutung der Tatsachen denken, obgleich der Parallelismus in diesem

[1]) Freilich bleibt auch in dieser Beschränkung der Parallelismus noch dunkel genug. Welches eigentlich die Dinge sind, deren Ordnung die Ordnung der Vorstellungen entspricht, sagt uns Spinoza durchaus nicht mit deutlichen und bestimmten Worten. Diejenigen von unseren Vorstellungen, die sich auf äußere, von unserem Körper verschiedene Dinge beziehen, gehen diesen nur selten wirklich parallel. Zwischen den Vorstellungen und den Vorgängen im Körper findet aber ebensowenig ein genauer Parallelismus statt, da diese Vorgänge als solche überhaupt nicht Gegenstand unseres Vorstellens zu sein pflegen und nur ein sehr kleiner Teil von ihnen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem bewußten Seelenleben steht. Ein wirklicher Parallelismus zwischen Dingen und Vorstellungen würde nur dann vorhanden sein, wenn zu jedem Ding und zu jedem Vorgang eine Vorstellung gehörte. Aber auch damit ist noch keine volle Klarheit gewonnen. Denn die meisten der äußeren Dinge sind sehr zusammengesetzt und bestehen wieder aus einer großen Menge anderer Dinge; die Bewegungen aber, die den Inhalt des Geschehens in der Welt des Raumes bilden, sind kontinuierliche Veränderungen, die sich in unzählige Teilvorgänge zerlegen lassen. Spinoza sagt uns jedoch nicht, wie weit wir in der Zerlegung der Bewegungen und Körper gehen müssen, um die Teile zu finden, denen zuerst bestimmte Vorstellungen entsprechen.

Falle etwas ganz anderes bedeuten würde als in dem früheren; denn während vorher die Seele, trotz der angeblichen Identität, offenbar in dem Verhältnis einer funktionellen Abhängigkeit zu dem Körper stand, würde nunmehr die Beziehung zwischen beiden eine gerade entgegengesetzte Beschaffenheit annehmen. Das beweist aber zugleich, daß es der Theorie nur um den Preis eines inneren Widerspruches möglich wird, die beiden Seiten des Verhältnisses zwischen Leib und Seele gleichzeitig zu erklären.

Dieser Widerspruch, der den Parallelismus zerstört, tritt denn auch bei Spinoza ganz deutlich hervor. Wo es nämlich für ihn darauf ankommt, die Herrschaft der Seele über die Affekte zu schildern, stellt er den Parallelismus in der umgekehrten Formel wie früher dar, indem er behauptet (V, 1): „Wie sich die Gedanken und die Vorstellungen der Dinge in der Seele ordnen und verknüpfen, genau so ordnen und verknüpfen sich die Affektionen des Körpers oder die Bilder der Dinge in dem Körper." Dagegen scheint sich nun zunächst nichts weiter sagen zu lassen. Denn wenn die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, so muß auch umgekehrt die Ordnung und Verknüpfung der Dinge dieselbe sein wie die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen. In der Tat stützt Spinoza hierauf auch den Beweis des Satzes. Dennoch aber ist die Behauptung in dem Sinne, in dem sie gemeint ist, keineswegs richtig. Denn wie schon der nächste Lehrsatz zeigt, soll sie als das Mittel dienen, mit dessen Hilfe es Spinoza möglich wird, eine gewisse Abhängigkeit körperlicher Veränderungen von seelischen Vorgängen anzunehmen. Der Lehrsatz lautet nämlich folgendermaßen: „Wenn wir die Bewegung der Seele oder den Affekt von dem Gedanken an die äußere Ursache abziehen und mit anderen Gedanken verknüpfen, so werde die Liebe oder der Haß gegen die äußere Ursache, wie auch die schwankenden Stimmungen der Seele, die aus diesen Affekten entspringen, vernichtet werden." Aber

wie? Haben wir denn nicht hören müssen, daß die Affekte Affektionen des Körpers und zugleich die Vorstellungen dieser Affektionen sind? Wie soll es da möglich sein, daß wir durch unseren Willen den Affekt irgendwie beeinflussen können? Ist die körperliche Affektion vorhanden, so muß auch die entsprechende Vorstellung in der Seele auftreten, wir mögen wollen oder nicht; die Anwesenheit oder Abwesenheit der körperlichen Affektion aber ist ganz allein durch körperliche Ursachen bedingt; daran ist nicht zu rütteln und zu deuten. Dann folgt jedoch mit unvermeidlicher Notwendigkeit, daß nicht umgekehrt der Affekt wieder von geistigen Vorgängen abhängig sein kann.

Spinoza verwickelt sich hier also in einen Widerspruch, der für sein System von den verhängnisvollsten Wirkungen ist. Soll die Herrschaft des Geistes über die Affekte, auf die dem Spinoza so außerordentlich viel ankommt, wirklich möglich sein, so ist es unbedingt notwendig, daß die Seele die Fähigkeit besitzt, irgendwie auf den Körper einzuwirken. Tatsächlich kann auch Spinoza diese Annahme gar nicht entbehren, obwohl er sie mit Worten leugnet. Er hätte daher auch keinen Anlaß gehabt, Cartesius wegen seiner Lehre von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele so scharf zu tadeln. Soll hingegen der Parallelismus im Ernste durchgeführt werden, so ist eine Herrschaft der Seele über die Affekte, wie sie Spinoza behauptet, vollständig ausgeschlossen. Überhaupt könnte es einen Willen, der auch nur scheinbar auf den Körper einwirkt, gar nicht mehr geben. Denn die scheinbaren äußeren Willenshandlungen sind ja in Wahrheit die Folge rein materieller Vorgänge. Es ist daher gar nicht einzusehen, woher auch nur in der Einbildung die Vorstellung eines Willens kommen könnte, der äußere Handlungen vollbringt. Anstatt eines Willens dürfte sich in unserem Bewußtsein nur die Vorstellung der äußeren Handlungen finden, die wir als willkürliche zu bezeichnen pflegen. So stellt Spinoza auch selbst die Sache ungefähr dar, wenn er lehrt, daß die Entschließungen und Be-

gehrungen der Seele nichts anderes als die unter dem Attribute des Denkens betrachteten Determinationen des Körpers sind (III, 2, Schol.; vgl. ob. S. 324).

Vom Standpunkte des Parallelismus aus ist das durchaus richtig gedacht; aber zu der Erfahrung steht die Behauptung im allerentschiedensten Widerspruch. Es zeigt sich hier ganz deutlich, daß der Parallelismus der Ethik zu der materialistischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele in einer nahen Verwandtschaft steht, indem auch er sich im Prinzip gezwungen sieht, alle Selbständigkeit des Seelenlebens zugunsten einer funktionellen Abhängigkeit desselben von körperlichen Vorgängen aufzuheben. Da nun aber dieser Standpunkt angesichts der Erfahrungstatsachen sich nicht durchführen läßt, so macht Spinoza den Versuch, durch eine Umkehrung seines ursprünglichen Parallelismus die Selbständigkeit und Wirkungsfähigkeit unseres Denkens und Wollens zu retten. Damit aber zerstört er nur seine eigene Theorie.

Man begegnet in der philosophischen Literatur des öfteren der Behauptung, Spinoza habe durch seine Auffassung vom Verhältnis des Leibes und der Seele auf sehr einfache Weise die Schwierigkeiten beseitigt, welche dem Cartesianischen Dualismus anhaften sollen. Nach unseren eingehenden Untersuchungen wird man sich nicht wundern, daß wir dieser Ansicht ganz und gar widersprechen. Spinozas Lehre bezeichnet sowenig einen wirklichen Fortschritt über den Standpunkt des Cartesius hinaus, daß letzterer, insofern er die reale Verschiedenheit und die Wechselwirkung von Leib und Seele behauptet, vielmehr durchaus den Vorzug verdient. Freilich war es keineswegs konsequent, wenn Cartesius die Veränderungen in der Natur alle mechanisch erklären wollte und dann doch einen kausalen Einfluß der Seele auf den Körper zuließ; das ist jedoch eine Inkonsequenz, die zwar in sein System einen unheilbaren Zwiespalt hineinbringt, aber dem gesunden Menschenverstand des Cartesius nur zur Anerkennung gereicht.

Spinoza hingegen ist konsequent genug, um seinen Satz, daß körperliche Vorgänge nur aus körperlichen, geistige Vorgänge nur aus geistigen Ursachen erklärt werden dürfen, unter allen Umständen festzuhalten; da er diese Konsequenz jedoch nur um den Preis erkauft, daß er mit seiner Theorie den Tatsachen direkt in das Gesicht schlägt, so sehen wir nicht ein, was daran besonders lobenswert sein soll. Nicht minder als der Parallelismus widerspricht die Identitätstheorie der Erfahrung; es ist daher gänzlich falsch, wenn man glaubt, daß dieselbe schon um ihres monistischen Charakters willen dem Cartesianischen Dualismus an wissenschaftlichem Wert überlegen sein müsse. Der Monismus ist nicht deshalb richtig, weil er Monismus, und der Dualismus nicht deshalb falsch, weil er Dualismus ist; vielmehr kommt alles darauf an, ob die Tatsachen sich besser mit einer monistischen oder einer dualistischen Auffassung vertragen; in dieser Beziehung aber hat der Standpunkt des Cartesius vor dem des Spinoza nach unserem Dafürhalten sehr vieles voraus.

Doch wollen wir deshalb die Lehre des Cartesius keineswegs im absoluten Sinne für richtig erklären; es lag uns nur daran, den schiefen Urteilen entgegenzutreten, die der Spinozistischen Theorie durchaus den Vorzug vor dem Cartesianischen Dualismus einräumen wollen. Im übrigen haben wir es nur mit der Frage zu tun, ob sich Spinoza mit seinem Standpunkte sachlich im Rechte befindet oder nicht. Diese Frage beantworten wir auf Grund unserer Untersuchungen dahin, daß seine Identitätslehre und sein psychophysischer Parallelismus zu den verkehrtesten und unhaltbarsten Theorien gehören, die in der Philosophie jemals aufgestellt worden sind[1]).

[1]) Zu diesem ganzen Abschnitt vergleiche man meine Schrift über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, sowie die ergänzende Abhandlung „Psychophysischer Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus“. Leider ist der Parallelismus und die Identitätstheorie in den letzten Jahrzehnten wieder zu großem

II. Die Affektenlehre.

Über die Absicht und den Geist der Untersuchungen, die er dem Wesen der Affekte widmet, spricht sich Spinoza in der Vorrede zum dritten Teil der Ethik mit bedeutsamen Worten aus. In der bisherigen Literatur über den Gegenstand, so meint er, hat man die Affekte meistenteils in einer Weise behandelt, als wären sie Erscheinungen, die ganz außerhalb der Naturordnung ständen. Die Ursache der menschlichen Schwäche sucht man bei dieser Auffassung nicht in der überlegenen Macht der äußeren Natur, sondern in einem Mangel der eigenen Natur des Menschen, die man infolgedessen zu beweinen, zu verlachen, zu verachten, ja sogar, wie es gewöhnlich der Fall ist, zu verabscheuen pflegt. Das aber ist ein ganz falsches Verfahren, an dessen Stelle eine rein wissenschaftliche Untersuchung des Wesens der Affekte zu setzen ist, an der es bisher trotz Cartesius noch durchaus gefehlt hat. Zwar, so fährt er fort, wird es denen, die die menschlichen Affekte lieber verabscheuen oder belächeln, als erkennen wollen, „ohne Zweifel wunderbar vorkommen, daß ich mich anschicke, die Fehler und Torheiten der Menschen nach geometrischer Methode zu behandeln, und daß ich das bestimmt beweisen will, was nach ihrem Geschrei der Vernunft widerspricht und eitel, ungereimt und entsetzlich ist. Meine Ansicht aber ist die. Nichts geschieht in der Natur, was ihr selber als Fehler angerechnet werden könnte; denn die Natur ist immer dieselbe, und überall ist ihre Macht und ihr Vermögen zu wirken ein und dasselbe; d. h. die Gesetze und

---

Einfluß in der Psychologie gelangt; dabei hat man diesen Theorien, die von Spinoza durchaus realistisch gedacht sind, vielfach, jedoch keineswegs überall, eine idealistische Form gegeben, wonach nur das seelische Sein real und die Materie seine Erscheinung sein soll; daß die Theorien aber auch in dieser Umbildung durchaus nicht richtig sind, habe ich im besonderen in der zweiten der genannten Schriften nachzuweisen gesucht.

die Regeln der Natur, nach denen alle Dinge geschehen und sich aus einer in die andere Form umwandeln, sind überall und immer dieselben, und daher muß auch die Art und Weise, wie wir die Natur beliebiger Dinge erkennen, ein und dieselbe sein, nämlich durch die allgemeinen Regeln und Gesetze der Natur. Daher folgen die Affekte des Hasses, Zornes, Neides usw. an und für sich betrachtet aus derselben Notwendigkeit und Macht der Natur wie die übrigen Einzeldinge; und deshalb haben sie bestimmte Ursachen, durch die sie begriffen werden, und bestimmte Eigenschaften, die unserer Erkenntnis ebenso würdig sind wie die Eigenschaften irgendeines anderen Dinges, durch dessen bloße Betrachtung wir erfreut werden. Daher werde ich die Untersuchung über die Natur und die Kräfte der Affekte und die Herrschaft der Seele über dieselben nach der gleichen Methode anstellen, wie im Vorhergehenden die Untersuchung über Gott und die Seele, und die menschlichen Handlungen und Begierden werde ich so betrachten, als ob die Frage nach Linien, Flächen oder Körpern wäre."

In ganz ähnlicher Weise äußert sich Spinoza über seine Betrachtung menschlicher Dinge auch in dem ersten Kapitel des politischen Traktats, wo er von sich selber sagt (§ 4), daß er sich eifrig bemüht hat, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen, nicht zu beweinen und nicht zu verabscheuen, sondern zu erkennen. Ein großes, tiefes und schönes Wort! In der Tat, wenn wir das Wollen und Handeln der Menschen recht verstehen wollen, müssen wir es ganz objektiv untersuchen und unser sachliches Urteil nicht durch irgendwelche Sympathien oder Antipathien trüben lassen. Zwar mit der mathematischen Methode der Betrachtung ist nicht viel anzufangen; im übrigen aber hat Spinoza vollkommen recht, wenn er die Fernhaltung aller Wertbestimmungen von der rein kausalen Erforschung menschlicher Handlungen verlangt.

Nur liegt deshalb noch kein Anlaß vor, seine Äußerungen in dem Maße zu bewundern, wie es häufig geschehen ist.

Gewiß haben seine Worte einen gewaltigen und imponierenden Klang! Den tiefen Eindruck, den sie auf den Leser machen, bringen sie jedoch zunächst durch eine Wirkung auf das Gefühl und nicht den Verstand hervor. Denn wenn wir den Inhalt seiner Sätze unbefangen prüfen, werden wir nicht sagen können, daß die Forderung einer völlig leidenschafts- und interesselosen Betrachtung menschlicher Dinge etwas ganz Einzigartiges ist. Im Gegenteil ergibt es sich aus dem Wesen kausaler Erkenntnis von selbst, daß derjenige, der sich die Erforschung menschlicher Affekte und Willensregungen zur Aufgabe gemacht hat, sorgfältig bemüht sein muß, in seine objektive Untersuchung keine subjektiven Stimmungen und Gefühle einzumischen. Freilich ist es nicht gerade leicht, das menschliche Leben und Treiben so zu betrachten, als wäre man selbst daran in keiner Weise beteiligt; deshalb wird es auch dem kältesten Forscher schwerlich gelingen, sich ganz und gar von dem subjektiven Gemütsinteresse frei zu machen, das man unwillkürlich an menschlichen Handlungen zu nehmen pflegt. Die Größe des Forschers wird aber zu einem wesentlichen Teile davon abhängig sein, in welchem Grade er fähig ist, dieser Forderung zu entsprechen.

Nun wollen wir gewiß nicht leugnen, daß Spinoza sich in besonderem Maße zu der Höhe objektiver Betrachtung des Menschenlebens erhoben hat; aber zu meinen, daß er ganz allein auf dieser Höhe stände, würde eine sehr wenig zutreffende Ansicht sein. Männer wie Hume und Kant waren gewiß ebenso wie Spinoza daran gewöhnt, bei der Beurteilung des Ursprungs menschlicher Handlungen sich des die theoretische Erkenntnis störenden subjektiven Interesses zu entäußern; und nicht nur hervorragende Denker, sondern auch bedeutende Historiker, Staatsmänner und andere große Köpfe [1]) haben instinktiv oder auch mit Be-

[1]) Ich möchte hier daran erinnern, daß Bismarck von sich gesagt hat, er pflege die Leidenschaften der Menschen zu betrachten

wußtsein das Verfahren geübt, in dessen Anwendung, wie manche seiner Verehrer meinen, Spinoza von niemand erreicht worden ist.

Von seinem prinzipiellen Standpunkte aus, dessen Größe wir trotz des eben Gesagten durchaus zu würdigen verstehen, macht nun Spinoza den Versuch, das Wesen und die Wirkungen der Affekte wissenschaftlich festzustellen. Dabei geschieht es aber, daß die geometrische Betrachtungsweise, die den Anspruch auf größte Objektivität erhebt, vielfach in eine naturalistische Auffassung des menschlichen Fühlens und Wollens umschlägt, die nichts weniger als völlig objektiv ist. Anstatt nämlich anzuerkennen, daß zu den Ursachen, aus denen menschliche Handlungen entspringen, auch moralische Beweggründe gehören, sieht Spinoza die Sache in seiner Affektenlehre so an, als ob im Seelenleben des Menschen moralische Gefühle und Grundsätze gar keine Rolle spielten. Das aber ist eine Auffassung, die zu ganz falschen Vorstellungen führen muß. Zwar ist es im Interesse der wissenschaftlichen Erkenntnis sehr wohl erlaubt, die Dinge absichtlich von einseitigen Gesichtspunkten aus zu betrachten, um das Wesen bestimmter Eigenschaften auf diese Weise um so genauer ausmachen zu können. Daher ist auch nichts dagegen einzuwenden, wenn sich der Psychologe durch hypothetische Ausschaltung des moralischen Faktors aus dem Seelenleben des Menschen ein besseres Verständnis des Spiels der Affekte zu verschaffen sucht. Nur muß er sich dabei des einseitigen und willkürlichen Charakters seines Verfahrens genau bewußt bleiben, oder er wird Gefahr laufen, uns ein verzerrtes Bild von seinem Gegenstande zu entwerfen.

Diese Gefahr hat nun Spinoza in seiner Lehre von den Affekten leider nicht vermieden. Denn nach dem Wortlaut

---

wie der Naturforscher die Erscheinungen in der Natur; diese zu Ernst Häckel getane Äußerung stammt, wenn ich mich nicht irre, aus dem Frühjahr oder Sommer 1892.

seiner Ausführungen will er uns nicht bloß hypothetisch zeigen, wie der Mensch handeln würde, wenn er keinen moralischen Regungen zugänglich wäre; vielmehr stellt er die Sätze, in denen die Bedeutung des moralischen Moments für bestimmte Gesinnungen und Handlungen ganz außer acht gelassen ist, ohne jede Einschränkung als allgemein gültige Wahrheiten auf. Nun mag man zwar sagen, daß der Naturalismus der Affektenlehre durch die moralphilosophischen Ausführungen der beiden letzten Teile der Ethik eine gewisse Milderung und Korrektur erfährt. Tatsächlich ist das auch richtig. Aber damit wird der naturalistische Charakter der betreffenden Behauptungen nicht wirklich beseitigt, sondern nur ein Gegensatz zwischen den früheren und späteren Erörterungen geschaffen. Denn Spinoza erklärt an keiner Stelle des dritten Teiles, daß die Sätze, um die es sich jetzt handelt, nur eine hypothetische und vorläufige Gültigkeit haben sollen.

Wir müssen daher gegen ihn den Vorwurf erheben, daß er in seine Lehre von den Affekten eine ganze Reihe von wichtigen Behauptungen aufgenommen hat, deren unbedingte Richtigkeit auf Grund der Erfahrung durchaus zu bestreiten ist. Der Leser wird das gewiß zugeben, wenn wir folgende Sätze anführen: „Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört wird, wird sich freuen (20). Wenn wir uns vorstellen, daß jemand ein von uns geliebtes Ding (rem!) in den Zustand von Trauer versetzt, so werden wir von Haß gegen ihn ergriffen werden (22, zweite Hälfte). Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, in Trauer versetzt ist, wird sich freuen; wenn er sich dagegen vorstellt, daß es in den Zustand der Freude versetzt ist, so wird er traurig werden (23). Wenn wir uns vorstellen, daß jemand ein Ding erfreut, das wir hassen, so werden wir auch gegen ihn von Haß ergriffen werden. Wenn wir uns umgekehrt vorstellen, daß er dieses Ding in Trauer versetzt, so werden wir von Liebe gegen ihn erfüllt werden (24). Wer jemanden haßt, wird versuchen, ihm

Übles zu tun, wenn er von ihm nicht ein größeres Übel befürchtet; und umgekehrt, wer jemanden liebt, wird ihm nach demselben Gesetz Gutes zu tun suchen (39). Wer sich vorstellt, daß er von jemandem gehaßt wird, und ihm keine Ursache zum Haß gegeben zu haben glaubt, wird ihn wieder hassen (40). Wenn sich jemand vorstellt, daß ihm von einem andern, der ihm bisher gleichgültig gewesen ist, aus Haß irgendein Übel zugefügt worden ist, so wird er sogleich versuchen, ihm dasselbe Übel wieder zuzufügen" (40, Cor. 2).

Innerhalb gewisser Grenzen können diese Sätze ohne Zweifel Anspruch auf objektive Gültigkeit machen; eben so sicher sind sie aber nicht als absolute Wahrheiten zu betrachten. Wenn jemand einen andern haßt, so mag es für gewöhnlich allerdings der Fall sein, daß dessen Freude und Trauer in ihm die umgekehrten Gefühle hervorrufen; für notwendig werden wir diese Wirkung jedoch nicht erklären dürfen. Es kann mir eine Persönlichkeit in ziemlich hohem Grade verhaßt sein, ohne daß ich in meinem Hasse soweit gehe, mich an dem Anblick seines Schadens direkt zu weiden und im entgegengesetzten Falle in den Zustand der Trauer zu geraten. Noch weniger werden wir Spinoza darin beistimmen können, daß wir denjenigen, der eine von uns gehaßte Persönlichkeit erfreut oder betrübt, dafür nun unter allen Umständen hassen oder lieben müssen. Auch das ist nicht richtig, daß uns der Haß gegen einen anderen Menschen immer zu dem Versuche verleiten wird, ihm Böses zu tun. Wir können uns davon durch moralische Erwägungen sehr wohl abhalten lassen, auch wenn wir nicht imstande sind, das Gefühl des Hasses selbst zu überwinden.

Spinoza hat sich also mit diesen und ähnlichen Behauptungen gewisser Übertreibungen schuldig gemacht, die aus einer einseitigen Auffassung der menschlichen Natur entspringen. Unser Gefühls- und Willensleben bewegt sich nicht in so einfachen Formen, wie er es hier darstellt.

Wenn freilich die Empfänglichkeit für moralische Motive nicht mit zu den Elementen gehörte, die das Wesen des Menschen ausmachen, so möchte Spinoza mit seinen Sätzen wohl so ziemlich recht haben. Es ist jedoch eine der Erfahrung durchaus widersprechende Fiktion, wenn man einen Begriff vom Menschen aufstellt, wonach moralische Anlagen nicht mit zu dessen ursprünglicher Natur gehören. Man mag vielleicht sagen, daß die egoistischen Triebe im Seelenleben des Menschen von Haus aus die vorherrschenden sind; es würde jedoch nie zu einer moralischen Entwicklung kommen, wenn nicht von allem Anfange an eine entsprechende Grundlage dafür in der menschlichen Natur vorhanden wäre.

Einen weiteren Anlaß zur Kritik bietet uns sodann die allgemeine Auffassung, die die Ethik vom Wesen der Affekte entwickelt. Denn gewiß ist es nicht richtig, „unter einem Affekt die Affektionen des Körpers zu verstehen, durch die die Wirkungsfähigkeit des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird und zugleich die Vorstellungen dieser Affektionen.“ Einmal sind die psychischen Zustände, die Spinoza im einzelnen als Affekte aufzählt, gar keine Vorstellungen, sondern Erscheinungen von anderer Art, die zwar mit Vorstellungen verbunden sein mögen, aber in Vorstellungen ganz sicher nicht aufgehen; wie die Ethik die Bedeutung des Ausdruckes versteht, ist der Begriff Affekt von sehr weitem Umfang und umfaßt Gefühle, Gesinnungen, Willensregungen, Leidenschaften und Affekte im engeren Sinne des Wortes. Die Möglichkeit nun, den psychischen Gehalt dieser Erscheinungen auf Vorstellungen zurückzuführen, hat Spinoza durchaus nicht nachgewiesen oder nachzuweisen auch nur versucht. Erst recht verfehlt ist es aber, die Affekte ihrem ursprünglichen Wesen nach für körperliche Affektionen zu erklären. Der Affekt als solcher ist ohne jeden Zweifel ein psychischer Zustand, der in der großen Mehrzahl der Fälle gar nicht unmittelbar mit körperlichen Vorgängen

als seinen Bedingungen zusammenhängt; aber auch wo ein solcher Zusammenhang stattfindet, ist er doch von ganz anderer Art, als Spinoza es behauptet. Denn im eigentlichen Sinne kann gar keine Rede davon sein, daß der Affekt ein subjektives Spiegelbild von bestimmten Zuständen des Körpers wäre.

Nur so viel wird man sagen können, daß unter Umständen in dem Affekt gewisse körperliche Vorgänge zu einem psychischen Ausdruck gelangen, der aber mit einer Vorstellung dieser Vorgänge nicht das mindeste zu tun hat. Wenn wir mit Spinoza jede Art von Freude und Trauer als Affekt ansehen, so ist es allerdings klar, daß diese Gefühle aus körperlichen Zuständen entspringen können. Seelischer Schmerz hingegen und seelische Freude lassen sich nicht in dieselbe Beziehung zu „Affektionen des Körpers“ setzen. Das Gleiche gilt jedoch für die weitaus meisten der Erscheinungen, die Spinoza zu den Affekten rechnet. Die dem Affekt vorausgehenden körperlichen Veränderungen haben im allgemeinen nur die Bedeutung, daß sie in der Seele gewisse Vorstellungen erzeugen, aus denen dann erst der Affekt entspringt; dieser hat also seine Ursache in der Regel in seelischen und nicht in körperlichen Vorgängen. Man überlege nur, in welcher Weise Liebe, Haß, Zorn, Rachsucht, Neid und dergleichen, man bedenke, wie die Äußerungen des Wollens und Begehrens zu entstehen pflegen, und man wird Spinozas Erklärung der Affekte im wesentlichen als unhaltbar bezeichnen müssen.

Der Natur der Sache nach ist es auch gar nicht möglich, von all den verschiedenen Erscheinungen, die die Ethik im Sinne des älteren Sprachgebrauchs unter dem Ausdrucke Affekt begreift, eine einheitliche Erklärung zu geben. Aber auch dazu besteht schwerlich irgendwelche Aussicht, die Gesamtheit dieser Erscheinungen auf eine so geringe Anzahl von Grundformen zurückführen zu können, wie es Spinoza tun will. Begehren, Freude und Traurigkeit sollen diejenigen Affekte sein, aus denen alle übrigen

entspringen (XI, Schol.)[1]). Jedes Ding hat, wie wir wissen, das Bestreben, sich in seinem Sein zu erhalten. Dieses Bestreben heißt Wille (voluntas), wenn es sich auf die Seele allein bezieht, und Trieb (appetitus), wenn es auf Seele und Leib zugleich bezogen wird. Der Trieb wird zum Begehren (cupiditas), wenn er von Bewußtsein begleitet wird (IX, Schol.). Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden ist aber nicht vorhanden. Kann man sich hiermit allenfalls einverstanden erklären, solange man wenigstens auf genauere Begriffsbestimmungen verzichten will, so bedürfen die Definitionen der beiden anderen Grundaffekte entschieden der Korrektur. Die Freude soll der Übergang der Menschen von geringerer zu größerer, die Traurigkeit der Übergang von größerer zu geringerer Vollkommenheit sein (Def. 2 u. 3, am Ende des dritten Teiles). „Ich sage, der Übergang," setzt Spinoza in der Erläuterung hinzu. „Denn Freude ist nicht die Vollkommenheit selbst. Wenn nämlich der Mensch mit der Vollkommenheit, zu der er übergeht, geboren würde, so würde er ohne den Affekt der Freude im Besitze der Vollkommenheit sein." Ebenso kann die Trauer nur in dem Übergang zu der geringeren Vollkommenheit, nicht in der geringeren Vollkommenheit selbst bestehen. Diese Erklärungen würden wir in der Hauptsache annehmen, ja gut und treffend finden können, wenn Spinoza mit ihnen nur die Ursachen hätte angeben wollen, aus denen die Gefühle von Freude und Trauer entspringen. Daß er aber die bezeichneten Vorgänge selbst schon als Freude und Trauer auffaßt, macht seine Erklärung trotz des durchaus richtigen Grundgedankens schief und verkehrt.

Viel größere Bedenken als gegen die Definition der primären erheben sich aber gegen die Erklärung einer ganzen Reihe der abgeleiteten Affekte. Spinoza sieht sich

[1]) Indem er nur diese drei primären Affekte annimmt, will Spinoza zugleich eine Vereinfachung und Verbesserung der Cartesianischen Lehre geben, nach der außerdem noch Bewunderung, Liebe und Haß als ursprüngliche Affekte anzusehen sind.

dabei, wie auch gar nicht anders zu erwarten ist, zu allerlei Künsteleien und Gewaltsamkeiten genötigt, um die Begriffe, auf die es ankommt, seinem Schema einordnen zu können. So ist es gewiß eine seltsame Auffassung, daß die Liebe eine Freude und der Haß eine Traurigkeit sein soll, die von der Vorstellung einer äußeren Ursache begleitet ist (III, am Ende, Def. 6 u. 7). Liebe und Haß sind ihrem eigentlichen Wesen nach nicht Zustände von Freude und Trauer, sondern Gefühle der Zuneigung und Abneigung, die wir gegen Dinge und Personen empfinden; mit diesen Gefühlen kann sich zwar Freude und Trauer verbinden, aber nicht als das Wesen, sondern als die Wirkung dessen, was wir als Neigung bezeichnen[1]). Spinoza freilich will das nicht Wort haben. Er erklärt ausdrücklich, daß seine Definition das Wesen der Liebe mit genügender Deutlichkeit zum Ausdruck bringt, während die Definition anderer Autoren, wonach die Liebe ein Verlangen des Liebenden ist, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, nicht das Wesen, sondern nur eine Eigenschaft der Liebe bezeichnen soll. Aber gerade umgekehrt werden wir sagen müssen, daß die von Spinoza verworfene Definition dem Wesen der Sache viel besser entspricht als seine eigene Erklärung.

Bei folgenden Definitionen müssen wir sodann bemerken, daß sie keine eigentliche Zurückführung der zu erklärenden Erscheinungen auf einen der primären Affekte bieten: „Überschätzung (existimatio) ist es," so lautet Definition 21, „wenn man aus Liebe von jemand höher denkt, als es recht ist; Unterschätzung (despectus) ist es (Def. 22), wenn man von jemand aus Haß geringer denkt, als es recht ist. Stolz ist es, wenn man aus Liebe zu sich selbst von sich höher (28), und Selbsterniedrigung (abiectio),

[1]) Dabei trifft es jedoch keineswegs zu, daß sich die Freude nur mit der Liebe, die Traurigkeit nur mit dem Haß verbindet, da auch das umgekehrte Verhältnis stattfinden kann; der Haß hat überhaupt kaum eine besondere Beziehung zur Traurigkeit.

wenn man aus Traurigkeit von sich geringer denkt, als es recht ist“ (29). Allerdings gibt Spinoza den drei ersten Definitionen in den Erläuterungen noch eine andere Wendung, indem er Überschätzung und Stolz direkt als Formen der Liebe, die Unterschätzung als eine Form des Hasses bezeichnet. So soll z. B. die Überschätzung eine Liebe sein, die den Menschen so affiziert, daß er von dem geliebten Gegenstande zu hoch denkt. Dann aber werden wir um so mehr die sachliche Richtigkeit seiner Erklärungen bezweifeln müssen; höchstens der Stolz läßt sich mit einem gewissen Recht als Liebe, nämlich als übertriebene Liebe zu dem eigenen Selbst betrachten.

Ohne vorläufig etwas dazu zu bemerken, führen wir ferner die nachstehenden Definitionen an: „Hoffnung ist eine ungewisse Freude, die entsprungen ist aus der Vorstellung einer künftigen oder vergangenen Sache, an deren Ausgang wir bis zu einem gewissen Grade zweifeln (Def. 12). Furcht ist eine ungewisse Traurigkeit, die entsprungen ist aus der Vorstellung einer künftigen oder vergangenen Sache, an deren Ausgang wir bis zu einem gewissen Grade zweifeln (13). Ergebenheit ist Liebe gegen den, den wir bewundern (10). Spott ist eine Freude, die daraus entsprungen ist, daß wir uns vorstellen, in einem von uns gehaßten Gegenstande sei etwas enthalten, was wir verachten (11). Neid ist Haß, insofern er den Menschen so beeinflußt, daß er sich über das Glück des anderen betrübt, über sein Unglück dagegen freut (23). Lob,“ heißt es im Scholium zu Lehrsatz 29, „nenne ich eine Freude, durch die wir uns die Handlung eines anderen vorstellen, durch die er uns zu erfreuen versucht hat; Tadel aber nenne ich eine Traurigkeit, vermöge deren wir eine Handlung desselben im Gegenteil verabscheuen. Ruhm ist Freude, die begleitet wird von der Vorstellung einer unserer Handlungen, von der wir meinen, daß andere sie loben (Def. 30). Scham ist Traurigkeit, die begleitet wird von der Vorstellung einer Handlung, von der wir meinen, daß andere sie tadeln (31). Zorn ist

das Bestreben, dem, den wir hassen, ein Übel zuzufügen (Lehrs. 40, Kor. 2, Schol.). Grausamkeit oder Wildheit ist ein Begehren, wodurch jemand angetrieben wird, dem ein Übel zuzufügen, den wir lieben, oder mit dem wir Mitleid haben (Def. 38)[1]). Furcht ist die Begierde, einem von uns gefürchteten größeren Übel mit Hilfe eines kleineren zu entgehen" (39).

Über den Wert dieser Definitionen im einzelnen mag sich der Leser selbst ein Urteil bilden; ohne Zweifel wird er bei einigem Nachdenken uns darin beistimmen, daß die Erklärungen Spinozas das eigentliche Wesen der Sache nur in ungenügender Weise und manche so gut wie gar nicht treffen. Natürlich sind in den angeführten Sätzen auch richtige Gedanken mit enthalten; ihnen ist aber so viel Falsches beigemischt, daß man sich nur darüber wundern kann, wie Spinoza imstande war, sich mit solchen Erklärungen zufrieden zu geben. Denn er wollte ja in seinen Definitionen nicht etwa nur sagen, was er unter den zu definierenden Ausdrücken verstand; wäre dies seine Absicht gewesen, so würden wir an seinen Ausführungen überhaupt kaum Kritik zu üben brauchen. Aber offenbar kam es ihm nicht auf bloße Nominaldefinitionen, sondern auf eine sachliche Erkenntnis und Erklärung der psychischen Erscheinungen an, die er als Affekte bezeichnet[2]); daß ihm die jedoch in richtiger Weise gelungen sei, werden wir in sehr vielen Fällen durchaus bestreiten müssen.

Außer zahlreichen Definitionen sind es aber auch sehr

---

[1]) Wesentlich anders lautet die Definition, die Spinoza an früherer Stelle gibt (Lehrsatz 41, Schol. zum Kor.); danach redet man von Grausamkeit, wenn jemand aus Haß einem anderen, der ihn liebt, ein Übel zuzufügen sucht, besonders wenn der andere keine gewöhnliche Ursache zum Haß dargeboten zu haben scheint. Woher der merkwürdige Unterschied dieser beiden Definitionen?

[2]) Er sagt das selbst ausdrücklich in der Erläuterung zu Definition 20: „Meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare."

viele andere Sätze der Affektenlehre, die zum Widerspruch herausfordern. In dieser Beziehung mag es jedoch genügen, wenn wir auf unsere früheren Ausführungen verweisen (182 ff., 188, 361 f.), die sich freilich leicht noch vervollständigen ließen. Fassen wir alles zusammen, so ergibt sich ohne Zweifel das Resultat, daß die Affektenlehre an einer großen Menge von mehr oder weniger schweren Mängeln leidet, die ein unbefangenes Urteil unmöglich leugnen kann. Auf der anderen Seite darf man freilich die unverkennbaren Vorzüge nicht vergessen, durch die gerade dieser Teil der Spinozistischen Philosophie ausgezeichnet ist. Es wäre durchaus ungerecht und verkehrt, wollte man in Abrede stellen, daß sich in den Ausführungen Spinozas feine Beobachtungsgabe, tiefe Kenntnis des menschlichen Seelenlebens, großer Scharfsinn und reifes Urteil fast überall bekunden. Doch kann uns die bereitwillige und aufrichtige Anerkennung dieser großen Vorzüge nicht bestimmen, Spinozas Affektenlehre in dem Maße zu verherrlichen, wie es verschiedentlich geschehen ist[1]).

III. Die Erkenntnislehre.

Was wir über die Erkenntnislehre des Spinoza zu sagen haben, ist zu einem ganzen Teile schon in unseren bisherigen Untersuchungen mit enthalten. Dennoch läßt es sich nicht vermeiden, daß wir bei diesem Gegenstande jetzt noch einige Zeit verweilen.

---

[1]) Ich erinnere daran, daß J. Müller eine Anzahl „Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemütsbewegungen“ in seine Physiologie aufgenommen hat (II, S. 543—548), indem er dabei bemerkt, daß „in Hinsicht der statischen Verhältnisse der Leidenschaften unter sich es nicht möglich ist, etwas Besseres zu liefern, als was Spinoza mit unübertrefflicher Meisterschaft gelehrt“ (543). In Wirklichkeit aber geben die mitgeteilten Sätze zu einer ganzen Reihe von Ausstellungen Anlaß. Ich hebe außerdem noch hervor, daß Pollock von Sp.'s Affektenlehre ganz im allgemeinen als einer Leistung spricht, „which is by general consent his masterpiece, and which even now may be said to stand unsurpassed“ (a. a. O., S. 81).

Wie sich der Leser erinnern wird, haben wir uns über den deduktiven Charakter und den Rationalismus des Spinozistischen Systems an früheren Stellen in einem durchaus ablehnenden Sinne ausgesprochen. Um den Weltinhalt scheinbar auf deduktivem Wege ableiten zu können, muß Spinoza einen ganz besonderen Wert auf die Definition legen. Daher hat er sich schon frühzeitig mit der Aufgabe beschäftigt, die Bedingungen der richtigen Definition festzustellen. Er ist jedoch nicht dazu gekommen, seine Gedanken über diesen Gegenstand vollständig zu entwickeln. Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, die in ihrem zweiten Teile die Aufgabe lösen sollte, bietet nur einige ganz dürftige Ausführungen über das Thema dar, mit denen sich nichts anfangen läßt; mitten in diesen Ausführungen bricht die unvollendete Schrift plötzlich ab.

Aber auch das, was Spinoza sonst über das Wesen der Definition sagt, vermag in keiner Weise die Überzeugung zu begründen, daß es möglich sein sollte, mit Hilfe von bloßen Begriffsbestimmungen zu einer wirklich fruchtbaren Erweiterung unseres Wissens zu gelangen. Im Systeme der Spinozistischen Philosophie ist daran um so weniger zu denken, als außerdem noch die Forderung gestellt wird, daß wir die klaren und deutlichen Vorstellungen, auf die es bei einer adäquaten Erkenntnis der Dinge ankommt, ohne Rücksicht auf die Erfahrung nur durch die Kraft des eigenen Geistes erzeugen sollen. (Vgl. S. 82.) Was aber auf diese Weise an Vorstellungen gebildet wird, kann gewiß nicht dazu dienen, uns eine objektive Erkenntnis der Wirklichkeit zu verschaffen. Denn nur indem wir uns an die Erfahrung halten und die von ihr uns gebotenen Vorstellungen zur Grundlage eines weiteren Nachdenkens machen, dürfen wir hoffen, eine wirkliche Einsicht in das Wesen der Dinge zu gewinnen.

Die Erfahrung als solche und für sich allein genommen gewährt uns freilich noch keine ausreichende Erkenntnis der Wirklichkeit. Dem steht namentlich der Umstand im

Wege, daß unserer Erkenntnis der Außenwelt ohne Zweifel eine große Menge subjektiver Elemente beigemischt sind. Spinoza drückt das so aus, daß er sagt, „die Vorstellungen, die wir von äußeren Körpern haben, zeigen mehr die Beschaffenheit unseres eigenen Körpers als die Natur der äußeren Körper an“ (II, 16, Kor. 2). Aber auch vom eigenen Körper liefern uns unsere Vorstellungen keine adäquate Erkenntnis: „Die menschliche Seele schließt keine adäquate Erkenntnis der den menschlichen Körper zusammensetzenden Teile ein“ (II, 24); „die Vorstellungen der Affektionen des menschlichen Körpers, sofern sie nur auf die menschliche Seele bezogen werden, sind nicht klar und deutlich, sondern verworren“ (28).

Bei diesen Äußerungen bleibt es aber ganz unbestimmt, worin eigentlich die Unzulänglichkeit der äußeren Wahrnehmung liegt; mag Spinoza auch im Prinzip recht haben, so wollen wir doch gerade wissen, was an unseren Vorstellungen von äußeren Dingen objektive Bedeutung hat und was nicht. Wie viel klarer und bestimmter ist hier nicht die Lehre des Cartesius, der mit deutlichen Worten erklärt, daß das Wesen des Körpers an sich in seinen räumlichen Eigenschaften besteht, während die sinnlichen Qualitäten nur der Welt unserer Vorstellung angehören. Spinoza kennt nun die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten sehr wohl und sieht sie auch für seine Person als richtig an. (Vgl. S. 296 u. 307). Aber in systematischem Zusammenhange hat er sie nirgends dargestellt und sich statt dessen mit den unbestimmten Behauptungen begnügt, die wir soeben angeführt haben[1]).

[1]) Trotzdem scheuen sich Berendt und Friedländer nicht, in ihrer S. 59 erwähnten Tendenzschrift dem Spinoza das Hauptverdienst um die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten zuzuschreiben und ihn in dieser Hinsicht als den genialen Vorläufer der modernen Naturwissenschaft durchaus über Cartesius (und ebenso über Locke) zu erheben (S. 1 ff., 7, 12, 192 ff.). In Wahrheit ist die Lehre bereits im Altertum aufgestellt und im 17. Jahrhundert

Die Erfahrungserkenntnis ist aber nicht nur deshalb unzulänglich, weil den Wahrnehmungen unserer Sinne subjektive Elemente beigemischt sind; außerdem ist es noch das Vereinzelte, Zerstreute und Unzusammenhängende der Erfahrung, was sie verhindert, uns eine adäquate Erkenntnis vom Wesen der Dinge zu verschaffen. Solange wir es daher mit den „verstümmelten, verworrenen und ohne Ordnung auftretenden" Sinneswahrnehmungen und den aus ihnen abgeleiteten allgemeinen Begriffen zu tun haben, bewegen wir uns auf dem Boden einer inadäquaten Erkenntnis, die Spinoza als eine Erkenntnis aus unbestimmter Erfahrung (experientia vaga) bezeichnet; daneben steht eine zweite Form der inadäquaten Erkenntnis, die sich auf Zeichen gründet, wie es z. B. dann der Fall ist, wenn „wir uns nach dem Anhören oder Lesen gewisser Worte der Dinge erinnern und uns von ihnen gewisse Vorstellungen bilden, die denen ähneln, durch die wir die Dinge sinnlich anschauen" (II, 40, Schol. 2). Diese beiden Formen des Erkennens faßt Spinoza unter dem Namen der opinio oder imaginatio zusammen.

Außerdem nimmt er nun noch zwei höhere Stufen der Erkenntnis an, für die er die Namen Vernunfterkenntnis (ratio) und intuitives Wissen (scientia intuitiva) einführt (ebd.). Das Wesen der Vernunfterkenntnis soll darin bestehen, daß „wir Gemeinbegriffe (notiones communes) und adäquate Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge haben." Hierbei bedarf der Ausdruck notiones communes einer kurzen Erläuterung. Spinoza entnimmt denselben der überlieferten Philosophie, in deren Sprachgebrauch er Begriffe und Grundsätze bezeichnet, die allen Menschen gemeinsam und selbstverständlich sind. So setzt z. B. Cartesius die notiones communes einfach den Axiomen gleich (Princ. Phil. I, 49 u. 50, u. sonst); danz dieselbe Verwendung

durch Galilei, Descartes und andere Denker wieder erneuert worden.

des Ausdrucks kommt auch bei Spinoza vor (z. B. I, 8, Schol. 2)[1]). In unserem Zusammenhang liegt ihm nun daran, eine Erklärung der Entstehung dieser Begriffe zu geben (40, Schol. 1). Dabei erlaubt er sich aber eine willkürliche und historisch nicht berechtigte Konstruktion, indem er die notiones communes als Begriffe von Eigenschaften auffaßt, die allen Dingen gemeinsam und ebenso im Ganzen wie in den Teilen enthalten sind. Solche Begriffe sind z. B. die Begriffe der Ausdehnung und der Bewegung und Ruhe, die für alle Körper gelten. Wegen ihrer allgemeinen Gültigkeit sind Begriffe von dieser Art allen Menschen gemeinsam und werden von allen adäquat oder klar und deutlich gedacht (II, 38 nebst Kor. und Lem. 2 mit Bew.).

Diese Erklärung hat aber offenbar mit dem Inhalt des Begriffs in der überlieferten Bedeutung des Wortes sehr wenig zu tun. Wenn z. B. Cartesius den Satz „Aus nichts wird nichts" als notio communis bezeichnet, so trifft in diesem Falle Spinozas Auffassung ganz gewiß nicht zu. Weder ist es notwendig, daß unmittelbar einleuchtende Wahrheiten sich auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge beziehen, noch kann umgekehrt behauptet werden, daß Eigenschaften, die allen Dingen zukommen, deshalb von allen Menschen klar und deutlich erkannt werden müßten. Doch ist es eine Angelegenheit von untergeordneter Bedeutung, daß Spinoza eine verkehrte Erklärung der Sache gibt. Größere Wichtigkeit kommt dem Umstande zu, daß er die notiones communes von den allgemeinen Begriffen, den notiones universales, prinzipiell

[1]) Der Ausdruck ist eine Übersetzung für die *κοιναὶ ἔννοιαι* der Stoiker, die unter dieser Bezeichnung Begriffe verstanden, die gleichsam von selbst aus den Wahrnehmungen entspringen und die „natürlichen Normen der Wahrheit und Tugend" bilden (Zeller, Phil. d. Griech. III, 1[3], S. 74); es erklärt sich so ohne Schwierigkeit, daß die notiones communes späterhin die Bedeutung von Axiomen annehmen konnten.

unterscheiden will. Für die überlieferte Bedeutung des Ausdrucks notiones communes hatte es einen guten Sinn, einen solchen Unterschied zu machen. Bei Spinozas Auffassung der notiones communes ist das aber nicht der Fall. Denn offenbar sind diese nach seiner Erklärung nichts anderes als allgemeine Begriffe von sehr weitem Umfang.

An und für sich würde das nun ziemlich einerlei sein, wenn nicht Spinoza zugleich ausgesprochener Nominalist wäre. Er will den allgemeinen Begriffen durchaus keine objektive und reale Bedeutung zugestehen. Es gibt, so sagt er z. B., nicht einen Intellekt und einen Willen als solchen, sondern nur einzelne Vorstellungen und Willensakte (II, 48, Schol.). Nach seiner Meinung entspringen die allgemeinen Begriffe aus den materiellen Eindrücken, die eine Vielheit gleichartiger Dinge auf unseren Körper hervorbringt; diese verschiedenen Eindrücke fließen im Gehirn durcheinander, sobald ihre Zahl eine gewisse Größe überschreitet; infolgedessen vermag auch die Seele die entsprechenden Vorstellungen nicht genügend auseinanderzuhalten, und so nimmt sie nur das deutlich wahr, worin die einzelnen Dinge übereinstimmen. Die so entstandene Vorstellung bildet dann den Begriff, der aber bei verschiedenen Personen „nach der Beschaffenheit ihres Körpers" (!) sehr verschieden sein kann. So denken sich die einen z. B. bei dem Ausdrucke Mensch ein Wesen von aufrechter Gestalt, andere wieder ein Wesen, das lacht, die dritten ein Wesen mit zwei Füßen ohne Federn, die vierten ein vernünftiges Wesen; ein einheitlicher und allgemeingültiger Begriff entsteht jedoch auf diese Weise nicht (II, 40, Schol. 1).

Diese Auseinandersetzungen, die uns wieder Spinozas Neigung zu materialistischen Hypothesen in der Psychologie zeigen, erwecken nun zunächst durch ihre physiologische Seite starke Bedenken, da es nach unserem Dafürhalten bei einiger Überlegung von selbst einleuchtet, daß die Bildung allgemeiner Begriffe eine in der Hauptsache

psychische Leistung ist, deren eigentliches Wesen durchaus nicht physiologisch erklärt werden kann. Wäre die Erklärung aber auch richtig, so würde doch deshalb der nominalistische Standpunkt Spinozas noch keineswegs gerechtfertigt sein. Gewiß existieren allgemeine Begriffe als solche nicht außerhalb des denkenden Geistes; das hindert jedoch nicht, daß ihnen in der objektiven Wirklichkeit etwas Reales entspricht, worauf sie sich beziehen. Eben deshalb besitzt der allgemeine Begriff auch objektive Bedeutung und kann daher zu einem der wichtigsten Hilfsmittel menschlicher Erkenntnis werden. Spinoza selbst ist auch gar nicht imstande, auf die abstrakten Begriffe zu verzichten, deren Wert er theoretisch bekämpft; vielmehr sieht er sich allenthalben genötigt, mit Begriffen zu arbeiten, die aus einzelnen Wahrnehmungen als allgemeine Vorstellungen abgeleitet sind.

Der große Vorzug, den die Gemeinbegriffe in bezug auf ihren Erkenntniswert vor den allgemeinen Begriffen haben sollen, erscheint hiernach nicht genügend begründet. Gewiß werden Begriffe, die eine so ausgebreitete Gültigkeit besitzen, wie sie Spinoza den Gemeinbegriffen zuschreibt, uns eine sehr zuverlässige Erkenntnis liefern können. Aber auch Begriffe von geringerer Allgemeinheit vermögen uns den gleichen Dienst zu leisten. Außerdem wird nun die Bedeutung der Gemeinbegriffe für unser Erkennen dadurch noch erheblich beeinträchtigt, daß ihr Inhalt von solchen Merkmalen gebildet wird, die allen Dingen gemeinsam sind und ebensowohl im Teile wie im Ganzen vorkommen; denn hiernach kann es offenbar nur sehr wenige Gemeinbegriffe geben. Spinoza selbst führt auch nur die Ausdehnung nebst Bewegung und Ruhe als Beispiele an, während er für die geistige Welt entsprechende Begriffe nicht nennt.

Was nun schließlich noch das intuitive Wissen anbelangt, so „schreitet“ diese dritte und höchste Form des Erkennens „von der adäquaten Vorstellung des objektiven Wesens gewisser Attribute Gottes vorwärts zur adäquaten

Erkenntnis des Wesens der Dinge“ (40, Schol. 2). Um etwas Ähnliches handelt es sich aber auch schon auf der zweiten Erkenntnisstufe, da ja die Ausdehnung zu den göttlichen Attributen gehört. Insofern ist also nicht recht einzusehen, worin eigentlich der Unterschied zwischen der Vernunfterkenntnis und dem intuitiven Wissen bestehen soll. Doch wollen wir hierauf kein sonderliches Gewicht legen. Wenn daher kein anderes Bedenken gegen den Begriff des intuitiven Wissens bestände, so würden wir seine Gültigkeit nicht zu bestreiten brauchen. Leider haben wir uns aber schon früher davon überzeugen müssen, daß eine eigentliche Ableitung der Dinge aus Gott oder den göttlichen Attributen für uns gänzlich ausgeschlossen ist; weder das Dasein noch das begriffliche Wesen der Dinge, von dem Spinoza an der jetzigen Stelle redet, vermögen wir als deduktive Folgen aus der Idee Gottes zu entwickeln. So erhaben daher die Definition des intuitiven Wissens auch klingen und so manches Ohr sie berauscht haben mag, so müssen wir doch unbedingt darauf bestehen, daß das, was Spinoza als höchste Stufe menschlicher Erkenntnis hinstellt, in dem Sinne, wie er die Sache meint, überhaupt keine Form unseres Erkennens ist und sein kann [1]).

---

[1]) Um seine theoretischen Darlegungen noch etwas näher zu erläutern, fügt Spinoza bekanntlich ein Beispiel hinzu. Es sollen drei Zahlen gegeben sein, zu denen eine vierte zu suchen ist, die sich zur dritten wie die zweite zur ersten verhält. In diesem Falle „tragen Kaufleute kein Bedenken, die zweite mit der dritten zu multiplizieren und das Produkt durch die erste zu dividieren; weil sie nämlich das, was sie vom Lehrer ohne Beweis gehört haben, noch nicht vergessen haben, oder weil sie die Sache bei sehr einfachen Zahlen oft ausprobiert haben, oder auf Grund des Beweises von Lehrsatz 19 des 7. Buches von Euklid, d. h. auf Grund der gemeinsamen Eigentümlichkeit von Proportionalzahlen. Aber bei sehr einfachen Zahlen ist nichts dergleichen nötig. Wenn z. B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben sind, so sieht jedermann, daß die vierte Proportionalzahl 6 ist und zwar mit viel größerer Deutlichkeit, weil wir aus dem Verhältnis, das wir mit einem Blick zwischen der ersten

Man wird nach alledem nicht behaupten wollen, daß die Unterscheidung dieser verschiedenen Erkenntnisstufen

---

und zweiten Zahl wahrnehmen, die vierte selbst erschließen." Hierzu müssen wir ein paar Bemerkungen machen. Offenbar stimmt nämlich die Erläuterung nicht genau zu den Ausführungen, auf die sie sich bezieht. Einmal sind die beiden ersten Fälle des Beispiels so aufgezählt, daß der erste der zweiten und der zweite der ersten Form der imaginatio entspricht. Ferner ist es unverständlich, inwiefern die unmittelbare Auffindung der vierten Proportionalzahl im letzten Falle eine Erläuterung zu der Ableitung des Wesens der Dinge aus dem Wesen göttlicher Attribute sein soll. Nur darin liegt eine gewisse Übereinstimmung, daß der scientia intuitiva eine „uno intuitu" erfolgende Lösung der arithmetischen Aufgabe entspringt. Das hat aber mit dem sachlichen Wesen des intuitiven Wissens nichts zu tun. Denn wenn die fragliche Ableitung überhaupt möglich wäre, so würde sie doch nur durch einen logischen Prozeß und nicht durch unmittelbare Anschauung zustande kommen können. Drittens paßt auch das Beispiel nicht genau, das die Erkenntnis durch notiones com. veranschaulicht. Woher nun diese auffallenden Inkongruenzen? Sie sind historisch zu erklären. Von Anfang an nämlich bildet die Lehre von den verschiedenen Erkenntnisstufen einen Bestandteil der Spinozistischen Philosophie. Sie tritt zuerst im kurzen Traktat auf (II, 1) und wiederholt sich dann in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes (B. I, 7 ff., P. II, 419 ff.). Von Anfang an bedient sich Spinoza auch des arithmetischen Beispiels. An jeder der drei Stellen ist nun aber die Lehre etwas verschieden ausgeführt. Im k. Tr. werden Glaube, wahrer Glaube und klare und deutliche Erkenntnis unterschieden; der Glaube wieder entsteht entweder durch Hörensagen oder durch Erfahrung; der wahre Glaube gründet sich auf wissenschaftlichen Beweis. Hierzu stimmt dann die Ausführung des Beispiels, die im Prinzip dieselbe ist wie in der Ethik, ganz gut. In der Abh. über d. Verb. d. Verst. stellt Sp. eine Vierteilung auf. Die erste Art des Erkennens gründet sich auf Hörensagen oder auf irgendwelche Zeichen, die zweite auf unbestimmte Erfahrung; die dritte Form ist da gegeben, wo das Wesen eines Dinges aus einem anderen Dinge, aber nicht adäquat, erschlossen wird; die Eigentümlichkeit der vierten Stufe besteht darin, daß ein Ding allein durch sein Wesen oder durch seine nächste Ursache erkannt wird. Auffallend ist hierbei, daß der dritten Art des Erkennens der Charakter der Adäquatheit, im Gegensatz zum k. Tr. und der Ethik abgesprochen wird. Die Erläuterung durch das Beispiel ist mit der

eine wissenschaftliche Leistung von größerer Bedeutung wäre. Spinoza freilich sieht die Sache anders an und legt seiner Einteilung offenbar eine erhebliche Wichtigkeit bei; namentlich glaubt er auch, an ihr ein Mittel zu besitzen, um Wahrheit und Irrtum unterscheiden zu können. Nur aus der Erkenntnis der ersten Art soll nämlich der Irrtum entspringen, während die der zweiten und dritten Art notwendig wahr ist (II, 41). Auch lehren uns nur die zweite und dritte und nicht die erste Erkenntnisart das Wahre vom Falschen zu unterscheiden (42). Für die tatsächliche Vermeidung des Irrtums können uns diese Sätze jedoch kaum etwas nützen. Viel wichtiger wäre die Beantwortung der Frage gewesen, unter welchen Bedingungen die Erkenntnisformen der ersten Art notwendig zum Irrtum führen, und wann wir hoffen dürfen, mit ihrer Hilfe doch noch brauchbare Ergebnisse zu gewinnen. Soll aber Spinozas Meinung, wie es den Anschein hat, die sein, daß die erste Erkenntnisart immer den Irrtum einschließt, weil sie uns nur inadäquate Vorstellungen liefert (vgl. 29, Kor., 35, 41), so geht er viel zu weit oder wird doch dem Wesen der Sache keineswegs gerecht. Denn auch innerhalb der Sphäre inadäquater Vorstellungen können wir sehr wohl Wahrheit

---

Sache selbst wieder in Übereinstimmung. Der Leser sieht aus diesen Mitteilungen, wie sich die Lehre bei Spinoza entwickelt hat. Von den notiones communes, vor allen Dingen aber von der Ableitung des Wesens der Dinge aus dem Wesen Gottes ist weder in der ersten noch der zweiten Form der Lehre die Rede. Als nun Spinoza in der Ethik die zweite und dritte Erkenntnisart neu bestimmte, ließ er doch die alten Beispiele stehen, obwohl sie keinen rechten Sinn mehr hatten; sodann paßt der Ausdruck scientia intuitiva wohl zu dem Beispiel und zugleich zu dem früheren Begriff der dritten Erkenntnisart, aber nicht mehr zu der neuen Definition, die die Ethik aufstellt; endlich behält Spinoza die alte Reihenfolge der beiden ersten Fälle des Beispiels bei, obwohl er die Reihenfolge der beiden Formen der ersten Erkenntnisart umgeändert hat. In dem allen zeigt sich ein merkwürdiges Verfahren, das doppelt auffällt, da Spinoza auf die Ausarbeitung der Ethik so lange Zeit verwandt hat.

und Irrtum voneinander unterscheiden; unsere sinnlichen Wahrnehmungen sind ohne Zweifel alle inadäquat, da sie sicher nicht das objektive Wesen der Dinge zum Ausdruck bringen; dennoch hat es einen guten Sinn, in dem einen Fall von richtigen, im andern Fall von falschen sinnlichen Wahrnehmungen zu reden. Sodann befaßt Spinoza unter seiner ersten Erkenntnisart auch Analogie und Induktion. Beides sind überaus wichtige Hilfsmittel unserer Erkenntnis. Es ist daher gänzlich verkehrt, sie als untergeordnete und wertlose Formen des logischen Verfahrens hinzustellen. Zwar bilden sie bei voreiliger und unbesonnener Anwendung sehr leicht die Quelle mannigfacher Irrtümer; aber ganz das Gleiche gilt doch auch von der Deduktion. Es wäre deshalb darauf angekommen, die Bedingungen der richtigen Anwendung von Analogie und Induktion zu untersuchen; anstatt sich aber auf diesen wichtigen Gegenstand irgendwie einzulassen, faßt Spinoza mit schwer begreiflicher Einseitigkeit bloß den Fall des unzulänglichen Gebrauchs beider Erkenntnisformen in das Auge, um dann freilich die Deduktion um so leichter für die allein seligmachende Methode erklären zu können.

Hören wir weiter, was Spinoza uns sonst noch über das Wesen des Irrtums zu sagen hat. „Falschheit," so meint er, „besteht in einem bloßen Mangel an Erkenntnis, den die inadäquaten oder verstümmelten und verworrenen Vorstellungen einschließen" (II, 35); dagegen werden um ihres positiven Inhalts willen Vorstellungen niemals als falsch bezeichnet (33). „Die Vorstellungen der Seele enthalten an und für sich niemals irgendwelchen Irrtum; oder" anders ausgedrückt, „die Seele irrt nicht deshalb, weil sie vorstellt, sondern nur insofern, als man annimmt, daß sie der Vorstellung entbehrt, die die Existenz der Dinge, die sie sich als gegenwärtig vorstellt, ausschließt. Denn wenn die Seele, indem sie sich nicht existierende Dinge als gegenwärtig vorstellt, zugleich wüßte, daß diese Dinge nicht wirklich existieren, so würde sie wahrhaftig dieses Ver-

mögen der Vorstellung als einen Beweis der Leistungsfähigkeit ihrer Natur und nicht als einen Fehler ansehen" (17, Schol.). „Wenn es zu der Natur eines denkenden Wesens gehört, ... wahre oder adäquate Gedanken zu bilden, so ist es gewiß, daß inadäquate Gedanken nur aus dem Grunde in uns entstehen, weil wir ein Teil irgendeines denkenden Wesens sind, von dessen Gedanken die einen in ihrem ganzen Umfang, die anderen nur zum Teil das Wesen unserer Seele ausmachen" (Verb. d. Verst., B. I, 23; P. II, 441. Vgl. hierzu das ob. S. 219 Gesagte).

Die Behauptung, daß aller Irrtum in der bloßen Abwesenheit bestimmter Vorstellungen bestehe, ist nun ohne Zweifel nicht richtig. Gewiß entspringt der Irrtum häufig auf diese Weise. Nicht minder gewiß ist es aber, daß irrtümliche Vorstellungen auch einen positiven Charakter haben können. Wenn ich die Ausdehnung zu den Eigenschaften Gottes rechne, die Seele als die Idee des Körpers ansehe und die geometrische Darstellung für die angemessenste Form der Entwicklung philosophischer Gedanken halte, so sind das alles große und verhängnisvolle Irrtümer. Wer aber wird behaupten wollen, daß die Falschheit dieser Annahmen auf dem bloßen Nichtvorhandensein gewisser Vorstellungen und nicht vielmehr auf ihrem positiven Inhalt beruhe? Ebenso ist jedoch in unzähligen anderen Fällen der Irrtum etwas Positives, wie nicht weiter auseinandergesetzt zu werden braucht.

Eine Art Gegenstück zu dieser Lehre vom Irrtum ist die oft angeführte Behauptung, daß alle Determination bloße Negation sei. Eine bestimmte Figur hat z. B. ein Körper nur deshalb, weil er von der Gesamtheit der übrigen Materie durch bestimmte Grenzen unterschieden und diese übrige Materie also nicht ist; daher ist die Figur nichts anderes als eine Negation (Brief 50). Eine natürliche und unbefangene Auffassung wird sich dieser Ansicht jedoch schwerlich anschließen; denn was die Dinge sind, sind sie offenbar durch ihre positiven Eigenschaften und nicht durch das,

was ihnen fehlt. Übrigens steht Spinoza mit seiner Anschauung nicht allein, da auch Plato und Hegel den Nichtbesitz gewisser Eigenschaften dem Dinge als positive Bestimmung beigelegt haben.

Ausführlicher noch als in der Ethik hat sich Spinoza in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes mit dem Wesen des Irrtums und den Mitteln, ihn zu vermeiden, beschäftigt. Als besonders wichtig für ein richtiges wissenschaftliches Verfahren stellt er hier die Unterscheidung der wahren Vorstellung von den erdichteten, falschen und zweifelhaften Vorstellungen hin; er geht infolgedessen auf diese letzteren Begriffe mit weitläufigen Auseinandersetzungen ein, ohne jedoch zu klaren und greifbaren Ergebnissen zu gelangen. Es verlohnt sich daher nicht, seinen Erörterungen im einzelnen unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. In der Hauptsache kommt der Inhalt seiner Darlegungen darauf hinaus, daß wir klare und deutliche Vorstellungen bilden müssen, um allen Irrtum zu vermeiden. Klar und deutlich aber sind unsere Vorstellungen dann, wenn „sie in der Weise allein aus der Notwendigkeit unserer Natur zu folgen scheinen, daß sie schlechthin allein von unserem eigenen Vermögen abzuhängen scheinen“ (gegen Ende, unter VI), oder wie es an früherer Stelle heißt (B. II, 22, P. II, 440): „Die Form eines wahren Gedankens muß in dem Gedanken selbst ohne Beziehung auf andere liegen; und sie erkennt nicht ein Objekt als Ursache an, sondern muß von dem Vermögen und der Natur des Verstandes selbst abhängen.“ Umgekehrt also werden unsere Vorstellungen unklar und verworren sein, wenn sie nicht aus dem reinen Intellekt, sondern aus den zufälligen und ungeordneten Eindrücken entspringen, die die Erfahrung uns bietet und die Seele nur passiv in sich aufnimmt (26/27, P. 446; Brief 37 [42]).

Wenn nun jemand im Besitze von klaren und deutlichen Vorstellungen ist, so bedarf er nicht noch besonderer Kennzeichen, um Wahrheit und Irrtum voneinander zu

unterscheiden. „Wer eine wahre Vorstellung hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Vorstellung hat und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln“ (II, 43). „Denn niemand, der eine wahre Vorstellung hat, kann verkennen, daß die wahre Vorstellung die höchste Gewißheit einschließt . . . Was könnte es auch Klareres und Gewisseres als die wahre Vorstellung geben, das Norm der Wahrheit wäre? Wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist auch die Wahrheit ohne Zweifel Norm ihrer selbst und des Irrtums“ (ebd., Schol.).

Leider läßt sich auch mit diesem Gedanken, der für Spinozas Erkentnislehre und Methodologie von erheblicher Bedeutung ist, nur sehr wenig anfangen. Allerdings schließt die Erkenntnis der Wahrheit in sehr vielen Fällen die volle subjektive Gewißheit ihres Besitzes ein. Aber ganz sicher ist es auch, daß jemand die Wahrheit gefunden haben kann, ohne doch von dem Gefühl untrüglicher Gewißheit beherrscht zu werden. Wie häufig geht die richtige Einsicht in das Wesen der Sache den Beweisen voraus, die uns erst das klare und deutliche Bewußtsein der Wahrheit unserer Auffassung verschaffen. Doch wollen wir diese Tatsache gar nicht so sehr betonen. Methodologisch viel wichtiger ist die Frage, ob wir umgekehrt auch auf die Wahrheit der Vorstellungen schließen dürfen, die von dem Gefühl der Gewißheit begleitet sind. Spinoza spricht sich leider nicht mit der nötigen Bestimmtheit hierüber aus. Aber seine Darlegungen machen ganz den Eindruck, als wolle er diesen Schluß für zulässig erklären. Dann geht er jedoch mit seinen Behauptungen viel zu weit[1]). Allerdings kann es in letzter Instanz für uns kein anderes Kriterium der Wahrheit geben, als das klare und deutliche Bewußtsein von der Unmöglichkeit, die Sache anders denken zu können, als wir sie tatsächlich denken. Aber das subjektive Gefühl

[1]) Treffende Bemerkungen hierüber in Kirchmanns Erläuterungen zu d. Abh. über d. Verb. d. Verst., Nr. 36.

der Gewißheit tritt oft schon lange zuvor ein, ehe diese höchste Gewißheitsstufe erreicht ist. Infolgedessen verbindet sich jenes Gefühl sehr häufig auch mit Überzeugungen, die sachlich keineswegs richtig sind. Spinoza selbst kann uns hierfür zum Beispiel dienen, da er das deutlichste Bewußtsein von der Wahrheit seiner Philosophie hatte (Br. 76 [74]), obwohl er sich im ganzen genommen damit ohne Zweifel in einem großen Irrtum befand. Wenn daher die Wahrheit auch stets sich selbst bezeugte, so würde uns dieser Umstand doch durchaus nicht zu einer brauchbaren methodologischen Regel verhelfen, auf die es aber gerade ankommt, und die uns Spinoza auch tatsächlich geben will.

Von dem prinzipiellen Standpunkte seiner Erkenntnislehre aus ist es freilich verständlich, wie Spinoza zu solchen Anschauungen gelangen konnte. Alle eigentliche Erkenntnis bewegt sich ja nach seiner Theorie in der Sphäre bloßer Begriffe und hat nur die Aufgabe, einen Begriff deduktiv aus dem andern zu entwickeln. Wie nun bei richtig ausgeführten mathematischen Untersuchungen nirgends ein Zweifel und eine Unsicherheit stattfinden kann, so meint Spinoza, daß sich auch in der Philosophie überall eine absolute Gewißheit muß erreichen lassen. Daher will er nicht zugeben, daß es nötig ist, sich bei der Erforschung des Wesens der Dinge häufig mit Sätzen von bloß wahrscheinlicher Gültigkeit zu begnügen. Im täglichen Leben sind wir freilich oft auf bloße Wahrscheinlichkeit angewiesen. „Der Mensch würde vor Durst und Hunger umkommen, wenn er nicht essen und trinken wollte, bevor er sich einen vollkommenen Beweis dafür verschafft hat, daß Speise und Trank ihm nützlich sein werden. In der Wissenschaft aber (in contemplatione) gilt dergleichen nicht. Im Gegenteil müssen wir uns hüten, irgend etwas als wahr zuzulassen, was bloß wahrscheinlich ist: denn wenn wir einen Irrtum zugelassen haben, so folgen unzählige“ (Brief 56 [60]).

Diese Ansicht ist jedoch keineswegs richtig. Erkennt-

nisse von apodiktischer Gewißheit sind nur möglich, solange wir uns auf dem Gebiete bloßer Vorstellungen und Begriffe bewegen. Sobald es hingegen darauf ankommt, die Wirklichkeit zu erkennen, gelangen wir nie über Sätze von einer bloß wahrscheinlichen Gültigkeit hinaus. Freilich kann diese Wahrscheinlichkeit so groß sein, daß sie sich von der Gewißheit kaum unterscheidet; darum wäre es durchaus verkehrt und irrationell, Sätze zu bezweifeln, denen ein so hoher Wahrscheinlichkeitsgrad eigen ist. Trotzdem ist es aber keine apodiktische Gewißheit im absoluten Sinne, um die es sich in solchen Fällen handelt. Weder die geschichtlichen noch die Naturwissenschaften sind imstande, ihre Sätze so sicher zu begründen, daß im Prinzip die Möglichkeit jeden Zweifels schlechthin ausgeschlossen wäre; daher dürfen wir auch von der Philosophie nicht mehr verlangen, als daß sie sich bemüht, ihre Behauptungen der apodiktischen Gewißheit so nahe wie möglich zu bringen.

Auch dagegen ist Widerspruch zu erheben, daß Spinoza ohne alle Einschränkung behauptet, „es sei nicht die Eigentümlichkeit der Vernunft, die Dinge als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten“ (II, 44). Notwendig nämlich sind die Dinge, deren Existenz entweder aus ihrem Wesen oder einer gegebenen wirkenden Ursache mit Notwendigkeit folgt. Als zufällig dagegen bezeichnen wir die Dinge, deren Wesen nach unserer Kenntnis der Sache oder auch an sich keinen Widerspruch einschließt, über deren Existenz wir jedoch nichts Sicheres behaupten können, weil uns der Zusammenhang der Ursachen verborgen ist (I, 33, Schol. 1). Die Existenz der Dinge stellen wir aber in den meisten Fällen auf Grund eines empirisch-regressiven Verfahrens und keineswegs durch Ableitung aus ihren Ursachen fest. Auf diesem Wege können wir auch ohne Kenntnis der Ursachen die wichtigsten Aufschlüsse über die tatsächliche Beschaffenheit der Wirklichkeit gewinnen. So haben Kopernikus und Kepler ihre großen Entdeckungen

gemacht, obwohl sie nicht imstande waren, die Ursachen der planetarischen Bewegungen anzugeben. Spinoza urteilt daher im höchsten Grade einseitig, wenn er nur der deduktiven Ableitung der Dinge aus ihren Ursachen wissenschaftlichen Wert zuerkennen will.

Ganz ähnlichen Bedenken wie der eben besprochene Satz unterliegt auch die weitere Behauptung, daß „es die Eigentümlichkeit der Vernunft ist, die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit zu betrachten“ (II, 44, Kor. 2; Verb. d. Verst., am Ende unter V). Damit soll keineswegs nur so viel gesagt werden, daß es die Aufgabe der philosophischen Erkenntnis ist, den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht zu suchen oder alles Zeitliche in Beziehung zu dem Ewigen zu setzen. Spinoza will vielmehr in erster Linie dem Gedanken Ausdruck geben, daß wir bei der Erforschung der Wirklichkeit von den zeitlichen Verhältnissen und den Zufälligkeiten der Existenz der einzelnen Dinge ganz absehen sollen (II, 44, Kor. 2, Bew.); nur die Imagination, die uns keine wahrhafte Erkenntnis liefert, stellt die Dinge unter den Begriffen der bestimmten Dauer, Zahl und Größe vor (Verb. d. V., a. a. O.). Sie arbeitet mit diesen Begriffen als Hilfsmitteln, um sich in ihrer Weise der Dinge zu bemächtigen; an sich aber kommt den genannten Begriffen keine Bedeutung für die Erkenntnis der Wirklichkeit zu. „Maß, Zeit und Zahl sind bloße Modi des Denkens oder vielmehr der Imagination“ (Br. 12 [29]); die beiden ersten Vorstellungen entspringen daraus, daß wir die für sich und abstrakt gedachten Begriffe der Größe und der Dauer im Interesse der leichteren Anschauung (imaginatio) willkürlich begrenzen; der Begriff der Zahl aber entsteht, indem wir die Affektionen der Substanz von der Substanz selbst abtrennen und aus dem gleichen Interesse in Klassen einteilen (ebd.).

Im Gegensatz zu der Imagination soll nun die Vernunft nur das begriffliche Wesen der Dinge erforschen. Ihr Interesse richtet sich nicht auf die Reihe der einzelnen

veränderlichen Dinge, sondern nur auf die Reihe der feststehenden und ewigen Dinge. „Denn die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge richtig aufzufassen, würde der menschlichen Schwäche unmöglich sein .... Es ist aber auch gar nicht nötig, daß wir deren Reihe erkennen, da ja die Wesenheiten der einzelnen veränderlichen Dinge nicht aus ihrer Reihenfolge oder der Ordnung ihres Existierens zu gewinnen sind; denn diese bietet uns nichts anderes als äußere Benennungen, Beziehungen, oder höchstens Umstände dar, was alles von dem innersten Wesen der Dinge weit abliegt. Dieses aber ist allein abzuleiten aus den feststehenden und ewigen Dingen und zugleich von den diesen Dingen ... eingeschriebenen Gesetzen, nach denen alles einzelne geschieht und geordnet wird; ja dieses veränderliche Einzelne hängt so sehr innerlich und wesentlich (um so zu sagen) von diesen feststehenden Dingen ab, daß es ohne diese weder sein noch begriffen werden kann. Infolgedessen werden diese feststehenden und ewigen Dinge, obwohl sie etwas einzelnes sind, doch wegen ihrer Allgegenwart und ihrer umfassenden Macht[1]) uns gleichsam als allgemeine Begriffe oder als Arten der Definitionen der einzelnen veränderlichen Dinge und als nächste Ursachen aller Dinge dienen“ (Verb. d. V., B. I, 30 f.; P. II, 452 f.).

Leider hat Spinoza diese Stelle niedergeschrieben, ohne durch eine ausdrückliche Erklärung oder wenigstens durch den Zusammenhang dem Leser einen Aufschluß darüber zu geben, was er mit den feststehenden und ewigen Dingen meint; natürlich hängt das mit dem unfertigen Zustand der Abhandlung über d. Verb. d. Verst. zusammen; trotzdem ist es jedoch im höchsten Grade auffallend und zugleich bezeichnend für die Klarheit und Reife der in der Abhandlung niedergelegten Gedanken. Nach unserer sonstigen

[1]) Latissimam potentiam; die Vermutung Böhmers, daß vielleicht patentiam zu lesen sein möchte (Spinozana V, Ztschr. f. Phil., Bd. 57, S. 274), erscheint mir höchst überflüssig und unbegründet.

Kenntnis des Spinozistischen Systems werden wir wohl anzunehmen haben, daß die erwähnten Dinge die göttlichen Attribute oder die unendlichen Modi oder vielleicht auch beides sein sollen; nur macht es dann ziemliche Schwierigkeiten, daß diese Dinge als eine Reihe von Ursachen aufgefaßt werden. Doch wüßten wir nicht, auf welche anderen Begriffe die von Spinoza entworfenene Charakteristik der ewigen und feststehenden Dinge besser passen sollte[1]).

Ganz klar ist die Sache aber nicht; soviel geht jedoch aus der mitgeteilten Stelle ohne Zweifel hervor, daß Spinoza die Erkenntnis der wirklichen Dinge im Verhältnis zur Erkenntnis ihres begrifflichen Wesens für etwas relativ Gleichgültiges, wenn nicht gar Überflüssiges ansieht. Im Anschluß an scholastische Lehren behauptet er, daß die Wesenheiten der Dinge von aller Ewigkeit existieren und in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben (K. Tr. I, 1, S. 5). Des-

---

[1]) Die Frage nach dem Wesen der „res fixae et aeternae" hat ziemlich viel Kopfzerbrechen verursacht. Schon Leibniz hat sich mit der Sache beschäftigt und den Ausdruck durch Begriffe wie materia, potentia universi u. a. zu erklären gesucht. (Vgl. Foucher de Careil, Leibniz, Descartes et Spinoza, S. 122 ff.) Sigwart identifiziert die so unbestimmt bezeichneten Dinge mit den Baconischen Formen, was schwerlich richtig ist (Sp.'s neuentdeckter Tractat, S. 157). Böhmer (a. a. O.) und Elbogen (Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Sp.'s, 1898, S. 30) deuten den Ausdruck auf die Attribute und die unendlichen Modi; auf die letzteren allein beziehen ihn Pollock (a. a. O. S. 142) und Carl Gebhardt (Sp.'s Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, 1905, S. 111); hiermit berührt sich auch die Auffassung Trendelenburgs, der jedoch zu keiner bestimmten Entscheidung gelangt (Hist. Beitr. III, S. 388 f.). Martineau versteht unter Sp.'s rätselhafter Bezeichnung „those real attributes of the primary nature which are presupposed in the essences of derivative things" (a. a. O. 128) und rechnet dahin Raum und Kraft. In der sonstigen Spinozaliteratur dürften sich kaum noch viele Bemerkungen über den Gegenstand finden; auffallend ist, daß selbst so ausführliche Darstellungen wie die von Fischer und Camerer an dem Probleme ganz vorübergehen. Vgl. auch noch den Anhang.

halb besitzen sie aber nicht eine selbständige und für sich bestehende Existenz; vielmehr existieren sie in Gott und sind in Gottes Wesen als ewige Wahrheiten enthalten (Cog. M. I, 2; theol.-pol. Tr. IV, in der Mitte; Br. 10 [28]). Daher ist es nun nach Spinoza auch möglich, ohne Rücksicht auf die Erfahrung den begrifflichen Inhalt der Wirklichkeit aus dem ewigen Wesen Gottes deduktiv zu entwickeln; „die Erfahrung lehrt uns keine Wesenheiten der Dinge kennen; das Höchste vielmehr, was sie zu leisten vermag, ist, unsern Verstand zu bestimmen, daß er nur über gewisse Wesenheiten der Dinge nachdenkt“ (Br. 10 [28]). Daran ist so viel richtig, daß uns die Wesenheiten der Dinge als solche nicht durch die unmittelbare Erfahrung gegeben sind; es bedarf immer des logischen Nachdenkens, um sie aus dem Wahrnehmungsinhalt abzusondern. Ohne die Erfahrung würden wir jedoch gar keinen Anlaß und auch gar keine Möglichkeit haben, derartige Begriffe zu bilden. Infolgedessen sind wir auch gar nicht imstande, die Wesenheiten der Dinge aus Gott oder den göttlichen Attributen deduktiv abzuleiten, und würden dazu selbst dann nicht imstande sein, wenn uns die Idee Gottes unabhängig von der Erfahrung gegeben wäre. Denn die Vorstellung von Gott schließt nicht die Vorstellung der einzelnen Dinge oder der Arten der Dinge ein. Zwar müssen die Dinge und ihre Wesenheiten von Gott abhängig sein, wenn Gott der Grund und der substantielle Träger aller Dinge ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Wesenheiten der Dinge, losgelöst von den Dingen selbst, als ewige Realitäten in Gott existieren müßten. Diese Annahme hat nur in der Form einen verständlichen Sinn, daß die göttliche Intelligenz von Ewigkeit her die Wesenheiten der Dinge als Ideen in sich trägt, die dann in der Zeit realisiert werden. Der Gott Spinozas besitzt jedoch keine Intelligenz. Daher ist auch gar nicht einzusehen, wie die Wesenheiten der Dinge in ihm überhaupt als ewige Wahrheiten enthalten sein sollen.

Jedenfalls bleibt diese Lehre im Systeme Spinozas in hohem Maße unklar und wird von ihm unberechtigterweise aus einem ganz anderen Gedankenzusammenhange in seine Philosophie herübergenommen. Hätte er sich freilich damit begnügt, die Behauptung aufzustellen, daß das begriffliche Wesen der Dinge eine von der Zeit unabhängige logische Gültigkeit besitze, so würde hiergegen nichts zu sagen sein. Denn allerdings steht das begriffliche Wesen der Dinge zu der Zeit in einem ganz anderen Verhältnis als die einzelnen Dinge, in denen dieses Wesen reale Existenz gewinnt. Die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, während dies von der allgemeinen Idee, die sie repräsentieren, nicht ebenso gilt. Daher kommt es nun auch, daß der Wissenschaft unter bestimmten Bedingungen viel mehr daran gelegen ist, die „Wesenheiten" der Dinge kennen zu lernen, als die einzelnen Dinge selbst, und daß sie für gewisse Zwecke die allgemeinen Gesetze des Geschehens und nicht die einzelnen Vorgänge als solche erforscht.

Deshalb verlieren aber die einzelnen Dinge und Ereignisse durchaus nicht ihre Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntnis. Denn einmal sind sie die Grundlage, von der wir ausgehen müssen, um überhaupt das Allgemeine zu finden. Dann ist das einzelne aber auch an und für sich oft ein Gegenstand des höchsten wissenschaftlichen Interesses. Wenn wir die Verhältnisse unseres Planetensystems erforschen, so liegt uns keineswegs nur an der Kenntnis der allgemeinen Gesetze, nach denen die Bewegungen der Planeten erfolgen. Wollen wir wissen, in welcher Weise sich die geschichtliche Entwicklung der Menschheit vollzogen hat, so kommt es in erster Linie darauf an, eine richtige Vorstellung von den einzelnen Persönlichkeiten und Ereignissen und dem tatsächlichen Zusammenhange der Dinge zu gewinnen. Bei der Erforschung der Wirklichkeit im ganzen endlich können wir gewiß die Kenntnis der allgemeinen Gesetze nicht entbehren, die das Geschehen regeln; aber unsere eigentliche

und letzte Absicht ist doch auf die Erkenntnis der wirklichen Dinge und des tatsächlichen Geschehens gerichtet; die allgemeinen Gesetze hingegen und das begriffliche Wesen der Dinge interessieren uns nicht an und für sich, sondern nur insofern, als sie zum tatsächlichen Inhalt der Wirklichkeit gehören und in den Dingen und ihren Veränderungen zum Ausdruck gelangen.

Es ist also eine ganz einseitige und unhaltbare Auffassung vom Wesen des Erkennens, die Spinoza mit den jetzt zurückgewiesenen Ansichten vertritt. In den Zusammenhang seines Systems reiht sich diese Auffassung freilich ganz gut ein. Gegenüber dem anfangs- und endlosen Prozeß des unendlichen Weltgeschehens ist das einzelne natürlich von völlig verschwindender Bedeutung; gibt es im Universum keine Zwecke und keine zu bestimmten Zielen führende Entwicklung, so kann es uns gleichgültig sein, ob diese oder jene Dinge existieren, ob das eine oder ob etwas anderes geschieht. Daher werden wir auch vernünftig handeln, wenn wir das einzelne auf sich beruhen lassen und unser Erkennen nur der Erforschung des logischen Grundgerüstes der Wirklichkeit zuwenden.

Damit soll freilich nicht gesagt werden, daß Spinoza selbst derartige Erwägungen angestellt haben müßte, obwohl wir noch weniger das Gegenteil behaupten wollen. Unmöglich aber konnte ihm der enge Zusammenhang entgehen, der offenbar zwischen seiner Geringschätzung der Erkenntnis des einzelnen und seinen sonstigen logisch-erkenntnistheoretischen Anschauungen besteht. Es wird nicht nötig sein, in der Besprechung und Kritik dieser Anschauungen noch weiter fortzufahren; was wir dargelegt haben, dürfte genügen, um uns zu einem abschließenden Urteil zu berechtigen, das leider nicht anders als sehr ungünstig ausfallen kann. Denn wir sehen uns genötigt, das Ergebnis unserer Untersuchungen dahin zusammenzufassen, daß Spinozas Erkenntnislehre im ganzen ge-

nommen zu dem Unvollkommensten und Mißlungensten gerechnet werden muß, was sich überhaupt in seiner Philosophie findet.

Viertes Kapitel.

Ethik und Religionsphilosophie.

I. Das Problem der Willensfreiheit.

Wir wissen von früher, daß nach Spinozas Auffassung nur das Ding als frei zu bezeichnen ist, das allein kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird. Ein solches Ding aber ist nur Gott. Alle sonstigen Dinge hingegen sind notwendig oder vielmehr gezwungen, da sie von einem anderen zur Existenz und zum Handeln bestimmt werden. Dieser Satz gilt natürlich auch vom Menschen. Als ein bloßer Modus, der in sehr starkem Maße von seiner Umgebung abhängig ist, besitzt er keine Selbständigkeit des Seins und Wirkens, sondern wird fortwährend durch äußere Ursachen beeinflußt, die seine Handlungen mit Notwendigkeit hervorbringen. Freilich fehlt dem Menschen sehr vielfach das Bewußtsein seiner Abhängigkeit; er kennt wohl seine Handlungen, aber nicht deren Ursachen und hält sich eben deshalb für frei. Dies ist jedoch eine bloße Selbsttäuschung, die bei genauerem Zusehen durchaus verschwindet. Der Begriff der Willensfreiheit gehört wie die Begriffe Zweck, Ordnung, Schönheit zu den Fiktionen unseres Bewußtseins, denen wir fälschlich eine objektive Bedeutung zuschreiben. Wer dagegen das Wesen und den Zusammenhang der Dinge kennt, ist sich auch darüber im klaren, daß alles einzelne in der Welt Glied eines Ganzen ist, in dem eine strenge Notwendigkeit das gesamte Sein und Geschehen beherrscht.

Spinoza vertritt hiernach in der Frage der Willensfreiheit einen Standpunkt, den man als einen fatalistischen Determinismus oder geradezu als Fatalismus bezeichnen muß. Er legt seinen Ausführungen die stillschweigende oder doch nicht deutlich ausgesprochene Voraussetzung zugrunde, daß die Freiheit des Willens in der Fähigkeit bestehen müßte, sich bei seinem Wollen und Handeln von dem Einfluß bestimmender Ursachen ganz und gar zu emanzipieren. Da er nun im Gegensatze zu dieser indeterministischen Auffassung die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes annimmt, so ist es nur konsequent, daß er den Begriff der Willensfreiheit ohne weiteres verwirft. Hierbei übersieht er jedoch gänzlich, daß es auch auf deterministischer Basis sehr wohl eine Freiheit des Willens geben kann. Es ist eine völlig einseitige und daher unberechtigte Auffassung, wenn man den Begriff der Willensfreiheit nur im Sinne des Indeterminismus gelten lassen will. Obwohl diese Anschauung auch heute noch in weiten Kreisen verbreitet ist, so muß sie doch als durchaus unrichtig bezeichnet werden. Die indeterministische Freiheit ist so wenig die einzig mögliche Form der Willensfreiheit überhaupt, daß sie vielmehr gar keinen Anspruch erheben kann, dem Begriffe wirklich zu genügen, den man mit dem Ausdrucke Willensfreiheit notwendigerweise verbinden muß. Denn bei genauerem Zusehen erweist sich die indeterministische Willensfreiheit als identisch mit absoluter Willkür; Handlungen, die ohne zureichende Ursachen zustande kommen, sind das Werk eines völlig unberechenbaren Zufalls und können der Person, an der sie vor sich gehen, ohne von ihr wirklich hervorgebracht zu sein, in keiner Weise zugerechnet werden. Wenn daher die indeterministische Freiheit auch an sich möglich wäre und keine theoretischen Bedenken gegen sich hätte, so würde sie doch schon aus moralischen Gründen abzulehnen sein.

Daraus folgt nun aber keineswegs, daß der Begriff der Willensfreiheit überhaupt seine Gültigkeit verliert; es er-

gibt sich nur, daß wir seinen Inhalt in anderer Weise bestimmen müssen, um den Bedenken zu entgehen, die sich gegen den Indeterminismus erheben. Stellen wir uns auf den Boden des Determinismus, so nehmen wir freilich die Konsequenz in den Kauf, daß niemals etwas anderes geschehen kann, als was durch den Kausalzusammenhang notwendig gemacht wird. Die allgemeine Determination des Geschehens hat jedoch nicht die Bedeutung, daß die kausale Bedingtheit durchweg einer mechanischen Notwendigkeit gleich wäre. Letztere beherrscht nur einen Teil des wirklichen Geschehens. Wo aber Wille und Vernunft wirkende Ursachen sind, kann von einer mechanischen Notwendigkeit nicht mehr die Rede sein. Daher ist es ganz falsch, zu meinen, daß der Mensch bei ausnahmsloser Gültigkeit des Kausalgesetzes in seinen Handlungen einem äußeren Zwang unterworfen würde, gegen den er nichts auszurichten vermöchte. Natürlich gibt es auch Fälle, in denen er unter einem solchen Zwange steht und infolgedessen nicht als frei angesehen werden kann. Wo er aber in seinen Handlungen wesentlich dem eigenen Willen folgt, da ist er eben insofern frei, als das, was er tut, nicht das Werk äußerer Mächte, sondern sein eigenes Werk ist.

Daß dabei der Wille bestimmter Motive bedarf, um überhaupt in Tätigkeit zu treten, ist selbstverständlich. Die Motive sind jedoch keine mechanisch wirkenden und einen äußeren Zwang ausübenden Ursachen; vielmehr werden sie zu Motiven nur deshalb, weil ein Wille da ist, der sie in sich aufnimmt und dadurch erst zu Motiven macht. Freilich nennt man eine Handlung im allgemeinen nicht schon deshalb frei, weil sie der Ausdruck und das Werk eines Willens ist; auch das Tier und das unmündige Kind besitzen einen Willen, ohne daß wir ihnen doch Willensfreiheit zuzuschreiben pflegen. Zu dem bloßen Willen muß Vernunft und Einsicht hinzutreten, um diejenige subjektive Verfassung eines Individuums zu erzeugen, bei der wir erst von Willensfreiheit im genaueren Sinne des Wortes reden

können. Wo sich aber der Wille mit der vernünftigen Einsicht verbindet, da sagen wir mit Recht, daß der Mensch frei ist. Mit einer indeterministischen Unabhängigkeit des Wollens von wirkenden Ursachen hat diese Freiheit jedoch nicht das mindeste zu tun. Im Gegenteil ist der Mensch um so mehr frei, je größer der determinierende Einfluß ist, den die vernünftige Einsicht auf seinen Willen ausübt.

Der Anteil des Intellekts an dem Zustandekommen und der Beschaffenheit unserer Handlungen würde nun viel geringer sein, als er tatsächlich ist, wenn wir nicht die Möglichkeit hätten, die endgültige Entschließung in vielen Fällen so lange hinauszuschieben, bis wir die verschiedenen Umstände, die für unsere Entschließung in Betracht kommen, reiflich und sorgfältig erwogen haben. Dabei wird es vor allen Dingen mit von Wichtigkeit sein, die verschiedenen Handlungen, die unter bestimmten Umständen im Prinzip denkbar sind, von moralischem Gesichtspunkt aus zu vergleichen und das Ergebnis dieses Vergleichs als ein bestimmendes Moment in den Motivationsprozeß einzustellen. Wie wir überhaupt dazu kommen, menschliche Handlungen einer moralischen Beurteilung zu unterwerfen, ist eine Frage für sich, die bei der Erörterung des Problems der Willensfreiheit gar nicht aufgeworfen zu werden braucht; wohl aber ist für eine richtige Auffassung des Problems die Tatsache von außerordentlicher Bedeutung, daß die Moral im menschlichen Leben eine höchst wichtige Rolle spielt. Denn nach ihrer moralischen Seite beruht die Freiheit des Willens gerade darauf, daß moralische Gefühle und Grundsätze zu einem maßgebenden Einfluß auf das Wollen und Handeln des Menschen gelangen. Wo dieser Einfluß zum Durchbruch gekommen ist, da ist der Mensch in geringerem oder stärkerem Maße moralisch frei geworden. Die moralische Freiheit bildet aber einen wesentlichen Teil der Willensfreiheit überhaupt; nur darf man nicht meinen, daß sie damit einfach identisch wäre.

Die Freiheit des Wollens empfängt der Mensch nicht

als eine fertige Gabe, die ihm die Götter schon mit in die Wiege gelegt hätten; vielmehr muß er sie wenigstens zum Teil erst erwerben und zu immer erhöhterer Entwicklung bringen. Daß er dies kann und namentlich nach seiten der moralischen Freiheit kann, gehört selbst mit zu den Merkmalen, die das Wesen der Willensfreiheit ausmachen. Man hat zwar die Möglichkeit einer solchen Ausbildung unseres Willens und Charakters bestritten; die Erfahrung aber lehrt klar und deutlich, daß der Mensch imstande ist, durch energische Arbeit an sich selbst den Einfluß zu steigern, den vernünftige Einsicht und moralische Triebfedern auf sein Wollen ausüben.

Damit haben wir in aller Kürze die wesentlichsten Merkmale hervorgehoben, die nach unserem Dafürhalten den Inhalt des Begriffs der Willensfreiheit bilden. Von einem Widerspruch gegen das Gesetz der Kausalität ist bei keiner dieser Bestimmungen die Rede; vielmehr muß gerade die unbedingte Gültigkeit des Kausalprinzips vorausgesetzt werden, damit die Freiheit des Willens zur Entfaltung und Wirksamkeit gelangen kann. Auch ist es durchaus nicht richtig, wenn Spinoza behauptet, daß sich die Menschen nur deshalb für frei halten, weil sie die Gründe ihrer Handlungen nicht kennen (I, Anhang, II, 35, Schol., III, 2, Schol.). Es mag ja sein, daß auf diese Weise unter gewissen Umständen ein falsches Freiheitsbewußtsein entsteht; an und für sich aber schließt die Kenntnis der Gründe unserer Handlungen durchaus nicht die Überzeugung von der Freiheit unseres Wollens aus; im Gegenteil können wir von dieser Überzeugung um so mehr durchdrungen sein, je genauer wir wissen, weshalb wir eine bestimmte Handlung vollführen.

Die Beispiele, die Spinoza zur Erläuterung und Bestätigung seines Satzes anführt, beweisen gar nichts. „Das Kind", so sagt er (III, 2, Schol.), „glaubt die Milch frei zu begehren, der erzürnte Knabe die Rache zu wollen und der furchtsame die Flucht. Der Trunkene ferner glaubt,

daß er kraft freier Entschließung seines Geistes das sagt, was er nach seiner späteren Auffassung im nüchternen Zustande lieber verschwiegen haben möchte: so glauben der Wahnwitzige, der Schwätzer, der Knabe und die meisten Leute von der Sorte kraft freier Entschließung ihres Geistes zu reden, während sie doch den Antrieb zum Reden, der in ihnen ist, nicht zu beherrschen vermögen; daher lehrt die Erfahrung nicht weniger klar als die Vernunft, daß . . . die Entschließungen des Geistes nichts anderes als die Begehrungen selbst und daher verschieden sind nach der verschiedenen Beschaffenheit des Körpers." Auch ist vor allen Dingen zu bemerken, „daß wir kraft einer Entschließung unseres Geistes nichts tun können, wenn wir uns dessen nicht erinnern. Z. B. können wir kein Wort aussprechen, wenn wir uns dessen nicht erinnern. Weiter steht es nicht in dem freien Vermögen des Geistes, sich einer Sache zu erinnern oder sie zu vergessen. Deshalb glaubt man auch, daß nur so viel im Vermögen des Geistes steht, daß wir über eine Sache, deren wir uns erinnern, kraft einer bloßen Entschließung des Geistes schweigen oder reden können. Aber wenn wir träumen, daß wir reden, so glauben wir, daß wir kraft freier Entschließung des Geistes reden und reden doch nicht, oder wenn wir reden, so geschieht es nur infolge einer bloßen Bewegung des Körpers. Wir träumen ferner, daß wir gewisse Dinge den Menschen verheimlichen und zwar kraft derselben Entschließung des Geistes, kraft deren wir im Wachen über das, was wir wissen, schweigen. Wir träumen endlich, daß wir kraft einer Entschließung des Geistes gewisse Dinge thun, die wir im Wachen nicht zu thun wagen. Und so möchte ich wissen, ob es im Geiste zwei Arten von Entschließungen giebt, die eine von Phantasten, die andere von freien Menschen?"

Warum aber das Bewußtsein der Freiheit nicht in manchen Fällen irrig und in anderen berechtigt sein soll, ist gar nicht einzusehen. Gewiß kann es vorkommen, daß unter bestimmten Umständen der Mensch sich täuscht,

wenn er frei zu handeln glaubt; aber daraus zu schließen, daß das Freiheitsbewußtsein auch in ganz anderen Fällen trügen muß, ist eine Folgerung nach der Analogie, wie sie gerade nicht gezogen werden darf. Die bisher erwähnten Beispiele sind also durchaus nicht imstande, die Annahme einer Freiheit des menschlichen Willens zu widerlegen; das gleiche gilt aber auch von dem berühmten Beispiel von dem fliegenden Stein, das Spinoza in Brief 58 (62) anführt. Wenn ein Stein durch einen äußeren Anstoß in Bewegung gesetzt wird, so pflegt seine Bewegung auch nach der Einwirkung der Ursache noch eine Weile anzuhalten. „Stelle dir nun vor," sagt Spinoza, „daß der Stein, während er fortfährt sich zu bewegen, zu denken beginnt und weiß, daß er sich soviel wie möglich bemüht, in seiner Bewegung fortzufahren. Da der Stein sich nur seiner eigenen Bemühung bewußt ist und sich keineswegs im Zustande der Indifferenz befindet, so wird er sicher glauben, daß er vollkommen frei ist und aus keinem anderen Grunde in seiner Bewegung beharrt, als weil er will. Und das ist die menschliche Freiheit, deren sich alle rühmen."

Nehmen wir mit Spinoza an, daß der Stein während seiner Bewegung mit Bewußtsein ausgestattet wird, so sind, wenn er überhaupt Kausalbetrachtungen anstellt, die beiden Fälle möglich, daß er die Bewegung entweder dem Einfluß seines eigenen Willens zuschreibt oder auf Rechnung einer anderen Ursache setzt. Tut er das letztere, so wird er sich nicht für frei halten; sieht er sich dagegen selbst als die Ursache seiner Bewegung an, so wird er allerdings glauben, frei zu sein. Dieser Glaube ist nun natürlich falsch, da er auf eine falsche Voraussetzung gegründet ist. Also kann das Beispiel nicht dazu dienen, den Glauben an die Willensfreiheit auch in den Fällen zu erschüttern, wo die Überzeugung des handelnden Subjekts von der eigenen Initiative einen ganz anderen sachlichen Hintergrund hat. Es ist ja offenbar eine völlig willkürliche und höchst zweifelhafte

Annahme[1]), daß der zum Bewußtsein gelangende Stein die Ursache seiner Bewegung in dem eigenen Willen suchen muß. Viel näher liegt es doch und entspricht weit besser der Situation, sich den Vorgang so zu denken, daß der Stein mit dem Bewußtsein nur die Vorstellung seiner Bewegung erhält; über die Ursache derselben braucht er überhaupt nicht nachzudenken; falls er es aber dennoch tut, hat er nicht den geringsten Grund zu der eigentümlichen Auffassung, die ihm Spinoza zuschreibt. Als Martinitz und Slawata zum Fenster des Hradschin hinausgestürzt wurden, waren sie gewiß weit davon entfernt, ihren Fall als die Wirkung ihres eigenen Wollens zu betrachten; sie würden das aber auch dann nicht getan haben, wenn sie nicht die geringste Kenntnis der Ursache ihrer Bewegung gehabt hätten und erst während des Sturzes zum Bewußtsein ihrer Lage gekommen wären.

Wenn dagegen ein geistig gesunder Mensch aus eigenem Antriebe zu einem Fenster hinausspringt, so werden wir in dieser Handlung mit vollem Rechte eine Betätigung seines Willens sehen, welches auch immer die Gründe gewesen sein mögen, die dabei auf ihn eingewirkt haben. Trotz ihrer Kausalität üben diese Gründe doch keinen äußeren Zwang und keinen mechanischen Einfluß aus; daher heben sie auch die Freiheit nicht auf, die sich in einer solchen Handlung bekundet. Wer dagegen zum Fenster hinausgeworfen wird, steht unter einem Zwange, der seine Willensfreiheit vernichtet. Die verschiedenen Formen kausaler Bedingtheit, um die es sich hier handelt, müssen eben genau unterschieden werden, wenn man zu richtigen Anschauungen in unserer Frage gelangen will. Hätte Spinoza diese Unterscheidung gemacht und ihre Bedeutung genügend erwogen, so würde er wahrscheinlich wesentlich andere Ergebnisse gewonnen haben. So aber legt er die kausale Bedingtheit

[1]) Von Schopenhauer leider im Interesse seiner Willenslehre gebilligt; W. a. W. u. V. I, § 24 gegen Ende.

ohne genauere Untersuchungen als eine Art mechanischer Notwendigkeit aus und hat dann freilich ganz recht, wenn er die Willensfreiheit leugnet.

Allerdings finden sich bei Spinoza nun auch Ausführungen, in denen er die Vereinbarkeit der Begriffe Freiheit und Notwendigkeit behauptet. Es ist ungereimt und der Vernunft widersprechend, so erklärt er in Brief 56 (60), beide Begriffe in einen Gegensatz zu bringen. In Gott vereinigen sie sich jedenfalls ohne alle Schwierigkeit. Wie es in Brief 58 (62) heißt, „existiert Gott zwar notwendig, aber doch zugleich frei, weil er allein durch die Notwendigkeit seiner Natur existiert. So erkennt auch Gott sich und schlechthin alles frei, weil es allein aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt, daß er alles erkennt[1]). Du siehst also," fügt Spinoza hinzu, „daß ich die Freiheit nicht in die freie Entschließung, sondern in die freie Notwendigkeit setze." Gott wird daher auch keineswegs einem Fatum unterworfen, indem wir den Begriff der Notwendigkeit auf ihn anwenden (Br. 43, 75). Aber auch die Notwendigkeit, unter der der Mensch steht, darf nicht einfach mit einem fatalistischen Zwange verwechselt werden. „Daß der Mensch den Willen hat zu leben, zu lieben usw., ist nicht ein erzwungenes, aber doch ein notwendiges Verhalten" (Br. 56). „Wenn" man „unter einem gezwungenen Menschen den versteht, der wider seinen Willen handelt, so gebe ich zu, daß wir bei gewissen Dingen keineswegs gezwungen werden und insofern einen freien Willen haben" (Br. 58). Von dieser wichtigen und bedeutsamen Erwägung hat Spinoza jedoch weiter keinen Gebrauch gemacht, obwohl gerade sie ihn auf den richtigen Weg hätte führen können; daß es sich nur um eine gelegentliche Bemerkung handelt, die seinen sonstigen Standpunkt nicht berührt, bekundet er in den dem letzten Satz unmittelbar folgenden Worten, mit denen er das eben gemachte Zugeständnis gewissermaßen wieder zurücknimmt:

[1]) Dieser Gedanke auch in Brief 43 (49), 56 und 75 (23).

„Wenn man", setzt er nämlich hinzu, „unter einem Gezwungenen den versteht, der zwar nicht wider seinen Willen, jedoch notwendig handelt, so leugne ich, daß wir bei irgendeiner Sache frei sind." Es bleibt also dabei, daß die Abhängigkeit des Willens von bestimmten Ursachen seine Unfreiheit bedingen soll.

Auch von seinem nominalistischen Standpunkt aus bekämpft Spinoza die Freiheit des Willens. Einen Willen als solchen gibt es nach seiner Meinung überhaupt nicht, sondern nur einzelne Willensakte; „der Wille unterscheidet sich von diesem und jenem Willensakt ebenso, wie sich das allgemeine Wesen des Weißen (albedo) von dem und jenem Weißen oder das allgemeine Wesen des Menschen (humanitas) von dem und jenem Menschen unterscheidet; daher ist es ebenso unmöglich sich vorzustellen, daß der Wille die Ursache dieses oder jenes Willensaktes sei, wie sich zu denken, daß das allgemeine Wesen des Menschen die Ursache von Peter und Paul sei. Da also der Wille ein bloßes Gedankending ist und keineswegs die Ursache dieses oder jenes Willensaktes genannt werden kann, und die einzelnen Willensakte, da sie zu ihrem Auftreten einer Ursache bedürfen, nicht frei genannt werden können, sondern notwendig so sind, wie sie von ihren Ursachen bestimmt werden," so ist jede Freiheit des Willens unmöglich (Brief 2; vgl. außerdem Eth. II, 48, Schol., 49).

Hierzu kommt nun noch weiter, daß Spinoza höchst sonderbarerweise die Identität von Wille und Intellekt behauptet (II, 49, Kor.). Unter dem Willen versteht er nämlich in diesem Zusammenhang nicht das Begehren, sondern die Fähigkeit zu urteilen; diese Fähigkeit aber äußert sich wiederum nur in den einzelnen Urteilsakten (II, 48, Schol.). Die einzelnen Urteilsakte nun sind durch den Inhalt der Vorstellungen, auf die sie sich beziehen, genau bestimmt und können nicht anders ausfallen, als wie es dem Wesen der Vorstellungen entspricht. Daher kann man auch sagen, daß die Vorstellung schon die Urteile einschließt, die über

sie möglich sind, oder daß der Urteilsakt, d. h. der Akt des Wollens, gar nichts anderes ist als die Vorstellung selbst. Der Intellekt nun ist identisch mit der Summe seiner Vorstellungen, da es einen besonderen Intellekt ebensowenig wie einen besonderen Willen gibt. Sind demnach Vorstellungen und Willensakte dasselbe, so muß auch Intellekt und Wille dasselbe sein (II, 49 mit Beweis).

Bei dieser Auffassung kann es natürlich keine Freiheit des Willens mehr geben; denn unsere Urteile entziehen sich, sofern sie begründet und richtig sein sollen, jedem Einfluß der Willkür, da sie durch den Inhalt, den sie zum Ausdruck bringen, eindeutig determiniert sind. Eben deshalb aber kann auch keine Rede davon sein, daß Urteilsfähigkeit und Wille identisch wären, obwohl im Akte des Urteilens eine gewisse Leistung des Willens zum Ausdrucke kommt. Diese Identifikation ist offenbar eine ganz künstliche Theorie, die nicht nur dem allgemeinen Sprachgebrauch, sondern auch den Tatsachen selbst entschieden widerspricht; noch weniger aber kann die Identität von Intellekt und Wille zugegeben werden[1]). Die Schwäche der Lehre bekundet sich übrigens schon dadurch, daß sie im System des Spinoza nur eine sehr nebensächliche Rolle

[1]) Um zu verstehen, wie Spinoza zu einer so auffälligen Ansicht gekommen ist, muß man wissen, daß er mit der Behauptung einer Identität von Wille und Urteilsvermögen den Spuren des Cartesius folgt (Med. IV; Pr. Ph. I, 39). Letzterer denkt jedoch nicht daran, nun auch Wille und Intellekt zu identifizieren; vielmehr ist seine Meinung gerade die, daß der Wille als Urteilsvermögen von dem Intellekt als dem bloßen Träger von Vorstellungen ganz verschieden ist; der Intellekt ist seiner Natur nach beschränkt, der Wille dagegen ein Vermögen von unbegrenzter Macht, da es ganz in unserem Belieben steht, über alle möglichen Dinge zu urteilen. Hierauf beruht für Cartesius gerade mit die Freiheit unseres Willens. Gegen diese Ausführungen richtet sich nun die oben geschilderte Lehre des Spinoza, der also von derselben Grundlage ausgeht, jedoch zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen kommt wie sein großer Vorgänger.

spielt. Denn wo er sonst von dem Willen redet, wendet er den Ausdruck ganz in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch an. (Vgl. z. B. die Definition von voluntas in III, 9, Schol., die den Ausführungen in II, 48, Schol. direkt widerspricht.)

Mit Hilfe der geschilderten Konstruktion läßt sich also gewiß nichts gegen die Annahme der Willensfreiheit ausrichten; aber auch die vorher erwähnten nominalistischen Deduktionen verfehlen durchaus ihren Zweck. Geben wir Spinoza einmal zu, daß es nicht richtig ist, den Willen von den einzelnen Willensakten zu unterscheiden, so macht das doch für das Problem als solches nur sehr wenig aus. Denn die positiven Erwägungen, die wir früher zugunsten der Willensfreiheit angestellt haben, verlieren deshalb durchaus nicht etwa ihre Bedeutung. Spinozas Argumentation ist dahin zu verstehen, daß bei den einzelnen Willensakten die kausale Bedingtheit viel deutlicher hervortreten soll als bei dem Willen als solchem, der zu leicht als eine ganz selbständige und unabhängige Macht angesehen wird. Da aber die von uns vertretene Auffassung der Willensfreiheit die Anerkennung der durchgehenden Gültigkeit der Kausalität einschließt, so sind wir von vornherein auch gegen das nominalistische Argument vollständig gesichert.

Wie bei vielen anderen Denkern so erscheint auch bei Spinoza die Abhängigkeit des Menschen von Gott als ein Grund gegen die Annahme der Willensfreiheit. „Die Menschen," sagt unser Denker mit Paulus, „sind in Gottes Macht, wie der Ton in der Macht des Töpfers, der aus derselben Masse die einen Gefäße zu Ehren, die anderen zu Unehren macht" (Br. 75 [23]). Dieser Vergleich wird in Brief 78 (25), der ebenso wie Brief 75 an Oldenburg gerichtet ist, dahin erläutert[1]), „daß niemand Gott einen

[1]) Außerdem kommt der Vergleich noch in den Cog. Met. II, 8, in Anm. 34 zu dem theol.-pol. Traktat und im pol. Trakt. II, § 22 vor.

Vorwurf machen kann, weil er ihm eine schwache Natur oder einen unkräftigen Geist gegeben hat. Denn wie es ungereimt sein würde, wenn sich der Kreis beklagen wollte, daß ihm Gott nicht die Eigenschaften der Kugel, oder das Kind, das von einem Steinleiden gequält wird, daß ihm Gott keinen gesunden Körper gegeben habe, so kann sich auch der Mensch, der schwachen Geistes ist, nicht beklagen, daß Gott ihm Kraft und die wahre Erkenntnis und Liebe Gottes (gen. obiect.) versagt und ihm eine so schwache Natur gegeben habe, daß er nicht imstande wäre, seine Begierden zu zügeln und zu beherrschen. Denn der Natur eines jeden Dinges kommt nichts anderes zu, als was aus seiner Ursache notwendig folgt. Daß es aber nicht der Natur eines jeden Menschen zukommt, starken Geistes zu sein, und daß es nicht mehr in unserer Macht steht, einen gesunden Körper als eine gesunde Seele zu haben, kann nur der leugnen, der ebensosehr die Erfahrung wie die Vernunft leugnen will. Aber, wirfst Du ein, wenn die Menschen infolge von Naturnotwendigkeit sündigen, so sind sie also entschuldbar; was Du daraus jedoch schließen willst, sagst Du nicht; ob Gott ihnen etwa nicht zürnen kann, oder ob sie der Glückseligkeit, d. h. der Erkenntnis und Liebe Gottes würdig sind. Wenn Du aber das erste meinst, so gebe ich vollkommen zu, daß Gott nicht zürnt, sondern daß alles nach seiner Absicht geschieht; aber ich leugne, daß deshalb alle glücklich sein müssen: die Menschen können sehr wohl entschuldbar sein und trotzdem der Glückseligkeit entbehren und viele Arten von Leiden erdulden. So ist das Pferd entschuldbar, daß es ein Pferd und nicht ein Mensch ist; aber trotzdem muß es ein Pferd und kann nicht ein Mensch sein. Ein durch einen Biß toll gewordener Hund ist zwar zu entschuldigen, wird jedoch mit Recht getötet[1]). Und wer schließlich seine Begierden

[1]) „Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est, et tamen iure suffocatur.“ Dieser Satz kann nach meiner Meinung nur so

nicht zu beherrschen und aus Furcht vor den Gesetzen zu zügeln vermag, der kann, wenn er auch wegen seiner Schwäche zu entschuldigen ist, dennoch nicht den Frieden der Seele und die Erkenntnis und Liebe Gottes genießen, sondern geht notwendig zugrunde."

Da der Mensch nichts tun kann, was gegen den Willen Gottes wäre, so ist er auch nicht imstande, gegen Gott im eigentlichen Sinne des Wortes eine Sünde zu begehen. Handlungen, die wir als böse zu bezeichnen pflegen, sind

---

wiedergegeben werden, wie ich es eben getan habe. Wenn man dagegen, was freilich das Nächstliegende ist, canis als Genetiv auffaßt und demnach übersetzt, „wenn jemand durch den Biß eines Hundes toll geworden ist, . . . so wird er getötet," so gibt das keinen vernünftigen Sinn. Ich habe jedenfalls absolut nichts darüber in Erfahrung bringen können, daß im 17. Jahrhundert die Gewohnheit bestanden hätte, Menschen wegen Tollwut zu töten; nur auf Menschen aber könnte das qui als selbständiges Subjekt doch bezogen werden. Diese sinnwidrige Übersetzung finde ich bei Erdmann (Gesch. d. n. Phil. I, 2, 1836, S. 77) und in den Übersetzungen von Auerbach, Saisset, Willis und Kirchmann. Willis (Benedict de Spinoza; his life, correspondence, and Ethics. London 1870) macht zu der Stelle folgende Anmerkung: „It was held right and lawful so to do in Spinoza's day. Barbarity of the kind is now out of date" (S. 270). Woher er aber diese Wissenschaft hat, sagt W. nicht. Stern (Sp.'s Briefw., 1904, S. 278), der canis ebenfalls als Genitiv versteht, schafft die Schwierigkeit höchst einfach dadurch beiseite, daß er sich die ganz unzulässige Freiheit nimmt, suffocatur mit den Worten „wird gefesselt" zu übersetzen! Meine eigene Auffassung finde ich allein bei Oldenburg, der in seiner Erwiderung den Gedanken Sp.'s in die Worte kleidet, „ex morsu canem furentem . . . . iure trucidari". Dieses Antwortschreiben, das seit 1862 bekannt ist, hätte daher von den genannten Autoren wenigstens Willis, Kirchmann (1871), Auerbach bei der 2. Aufl. seiner Übersetzung (1871) und Stern auf die richtige Spur bringen können. Von Saissets Übersetzung (vgl. S. 54) ist die 3. Aufl. allerdings auch erst 1872 erschienen; S. selbst war aber schon 1863 gestorben; er hat daher das Schreiben Oldenburgs vielleicht gar nicht mehr kennen lernen. — Kirchmann und Stern geben übrigens auch noch die Stelle bei Oldenburg falsch wieder, indem sie dieselbe dahin auffassen, daß der tolle Hund getötet wird, weil er selbst gebissen hat.

es nur insofern, als sie etwas Negatives sind und gewisser Merkmale entbehren, die wir in anderen Handlungen finden. Insofern dagegen eine Handlung etwas Positives und Reales ist, ist sie auch etwas Vollkommenes, mag sie nun von uns als gut oder als böse angesehen werden. So dürfen wir z. B. nicht glauben, daß Adams Wille und Entschluß, von der verbotenen Frucht zu essen, an sich betrachtet, böse und gegen Gottes Willen gewesen wäre; vielmehr ist die richtige Auffassung die, daß Gott die Ursache dieses Entschlusses war, wie er die Ursache aller Dinge ist[1]). „Weil es kein Ding giebt, das irgendeine Kraft hätte sich selbst zu erhalten oder etwas hervorzubringen, so bleibt nichts übrig, als zu schließen, daß Gott allein von allen Dingen die wirkende Ursache ist und sein muß, und daß alle Willensakte von ihm allein determiniert werden" (K. Tr. II, 16, Anm. 2, S. 104).

So benutzt denn Spinoza auch seine Lehre von der alleinigen Kausalität Gottes, um den Begriff der Willensfreiheit für unhaltbar zu erklären. Daß er sich damit jedoch keineswegs im Rechte befindet, ergibt sich aus Betrachtungen, wie wir sie schon früher angestellt haben (272). Auch wenn Gott in allen Dingen das eigentlich wirkende Prinzip ist, so wirkt er doch in ihnen auf keine andere Weise als eben in der Form und der Gestalt des einzelnen Dinges. Er entfaltet sein Wesen in einer Welt einzelner Individuen, die aber deshalb ihrer Realität und Bedeutung als Individuen nicht verlustig gehen. Es gibt überhaupt keine mögliche, d. h. logisch berechtigte Weltanschauung, die die Tatsache der Existenz einer Vielheit einzelner Dinge zugunsten einer absoluten Einheit des Weltprinzips aufheben könnte. Man mag über das Dasein und Wesen eines Weltgrundes denken, wie man will, so bleiben die Dinge doch, was sie sind; sie behalten die Eigenschaften, die sie haben, ob wir auf deistischem, theistischem, pantheistischem

---

[1]) Brief 19 (32), an Blyenbergh; vgl. die Anm. S. 192.

oder auch auf atheistischem Standpunkte stehen. Unter den Dingen nun, die zu dieser Welt gehören, finden wir auch Wesen, die geistige und sittliche Eigenschaften besitzen; wir schreiben ihnen daher in dem oben erläuterten Sinne das Vermögen der Willensfreiheit zu und haben keinen Grund, uns hierbei durch Reflexionen stören zu lassen, die die Frage nach dem Ursprung dieser Wesen und ihr Verhältnis zu dem Weltprinzip betreffen.

Das freilich ist auch nach unserem Dafürhalten ganz richtig, daß von einer absoluten Freiheit des Willens keine Rede sein kann. Es liegt ja auf der Hand, daß der Mensch in verschiedenster Hinsicht von äußeren Umständen abhängig ist. Es ist vor allen Dingen klar, daß er sein Dasein, sowie die ursprüngliche Beschaffenheit seines Charakters und Geistes der Wirksamkeit von Ursachen verdankt, auf die er nicht den mindesten Einfluß gehabt hat. Denn daß er sich sein eigenes Wesen gewissermaßen selbst gegeben haben sollte, ist ein zwar von hervorragenden Denkern vertretener, darum aber doch unvollziehbarer, weil sich selbst widersprechender Gedanke. Was der Mensch also von Haus aus ist, ist er nicht durch seinen eigenen Willen; daher kann es auch schlechterdings keine Verantwortlichkeit geben, die sich auf seine geistigen und sittlichen Anlagen als solche bezöge. Ebensowenig erstreckt sich aber die Verantwortlichkeit des Menschen auf die Verhältnisse, in die er durch seine Geburt ursprünglich hineingestellt und von denen seine Entwicklung in so maßgebender Weise beeinflußt worden ist. Wenn es demnach eine absolute Freiheit des Willens nicht geben kann, so wird doch durch alle diese Erwägungen der Begriff der Willensfreiheit in dem relativen Sinne, in dem wir ihn gegen Spinoza verteidigen, durchaus nicht aufgehoben. —

Mit dem Begriffe der Freiheit verlieren natürlich auch die Begriffe von Schuld und Verdienst ihre Gültigkeit und werden daher von Spinoza folgerichtig mit zu den menschlichen Fiktionen gerechnet (I, Anh.). Dagegen würde es

unzutreffend sein, wenn man glauben wollte, daß die Verwerfung der Willensfreiheit auch die Verwerfung des Unterschiedes von gut und böse nach sich ziehen müßte. „Die unvermeidliche Notwendigkeit der Dinge hebt weder göttliche noch menschliche Gesetze auf. Denn mögen die moralischen Lehren die Form des Gesetzes von Gott selbst empfangen oder nicht, so sind sie doch göttlich und heilsam, und mag man das Gute, was aus der Tugend und der Liebe zu Gott entspringt, von Gott als Richter empfangen oder mag es aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur hervorgehen, so wird es deshalb doch nicht mehr oder weniger wünschenswert sein; wie auch umgekehrt das Böse, das aus bösen Werken entspringt, deshalb, weil es notwendig aus denselben entspringt, nicht weniger zu fürchten ist“ (Br. 43 [49]; mit geringen Abweichungen auch in Br. 75 [23]).

Während diese Worte durchaus zutreffend sind, ist es nicht mehr in jeder Beziehung richtig, wenn Spinoza in Brief 43 noch hinzufügt, daß auch Vorschriften und Befehle ihre Bedeutung für seinen Standpunkt behalten. Gewiß können bestimmte Vorschriften, kann „die Erwartung von Lohn oder Strafe“ (a. a. O.) auch da wirken, wo eine Freiheit des Willens nicht vorhanden ist. Aber die Forderungen der Moral würden doch einen guten Teil ihrer Bedeutung verlieren, wenn wir im Menschen nicht die Fähigkeit voraussetzen dürften, ihnen selbsttätig entgegenzukommen und in ihrem Sinne an sich zu arbeiten. Auch die Anwendung von Strafen und Belohnungen in der Erziehung, im gesellschaftlichen und staatlichen Leben geschieht nicht bloß in der Erwartung eines sozusagen mechanischen Erfolges; wir wollen vielmehr mit diesen Mitteln zugleich eine innere Wirkung hervorbringen, wie sie nur bei geistig-sittlichen Wesen möglich ist. Auch die bloße Androhung von Strafen und Verheißung von Belohnungen spielt im sittlichen Leben eine große Rolle; wie wenig aber hätte beides in moralischer Hinsicht zu besagen, wenn der

Mensch sich dadurch nur passiv beeinflussen lassen und sich nicht über den Standpunkt von Furcht und Hoffnung zur selbständigen Erwägung der sittlichen Bedeutung dieser erzieherischen Mittel erheben wollte.

Nun könnte man vielleicht meinen, daß Spinoza durch seinen prinzipiellen Standpunkt sich nicht hindern zu lassen brauche, die Richtigkeit dieser und mancher anderen Ausführungen anzuerkennen, durch die wir den Begriff der Willensfreiheit auf deterministischer Basis zu erläutern suchten. Wäre dies der Fall, so würden wir ihm allerdings in der Sache selbst nicht so fern stehen, wie es bisher den Anschein hatte. Dann müßten wir von ihm aber auch verlangen, daß er sich nunmehr bereit erklärt, seine Bedenken gegen die Willensfreiheit fallen zu lassen und die Berechtigung des Begriffes unbeschadet der durchgängigen Determination menschlicher Handlungen zuzugeben. Denn es ist aus theoretischen wie aus praktischen Gründen von der größten Wichtigkeit, daß die Freiheit des Willens nicht eher geleugnet wird, als bis man zu der bestimmten Überzeugung gelangt ist, den Inhalt dieses Begriffes in allen wesentlichen Beziehungen durchaus verwerfen zu müssen. Spinoza tut dies nun keineswegs in jedem Sinne. Im letzten Teile der Ethik setzt er sogar den Begriff in gewisser Weise wieder in seine Rechte ein, indem er das Wesen der menschlichen Freiheit in der Beherrschung der Affekte durch die Vernunft und in der beharrlichen Liebe zu Gott findet (Vorr.; 36, Schol.). Wenn aber diese Bestimmung Gültigkeit haben soll, so ist es nicht zutreffend, daß es keine Freiheit des Willens geben kann. Denn ohne Zweifel beruht das Wesen derselben gerade mit darauf, daß die Leidenschaften der vernünftigen Einsicht untergeordnet werden. Spinoza bringt also in sein System mit der nachträglichen Anerkennung des Freiheitsbegriffes einen auffallenden und sonderbaren Widerspruch hinein, den er ohne alle Schwierigkeit hätte vermeiden können, wenn er seiner vorangehenden Bekämpfung der Willensfreiheit nicht

eine höchst einseitige Auffassung des Begriffes zugrunde gelegt hätte.

Die heilsamen und beruhigenden Konsequenzen, die er aus seinem pantheistischen Determinismus ableitet (K. Tr. II, 18; Eth. II, am Ende), würde er bei einer weniger negativen Lösung des Problems keineswegs haben aufzugeben brauchen. Denn auch wenn man die Freiheit in dem von uns festgestellten Sinne gelten läßt, bleibt doch der allgemeine Kausalzusammenhang der Dinge bestehen, dem sich niemand entziehen kann. Es ist nicht nötig, diesen Zusammenhang in einem fatalistischen Sinne zu deuten, um zu der Einsicht zu gelangen, in wie hohem Grade wir von ihm abhängig und in unserem ganzen Wesen durch ihn bedingt sind. Daher werden wir auch von unserem Standpunkt aus mit Spinoza sagen dürfen, daß die deterministische Erkenntnis geeignet ist, einen sehr wohltätigen Einfluß auf uns auszuüben. Sie wird uns lehren, ruhig zu werden und uns in den Weltlauf zu fügen; sie wird Stolz, Hoffärtigkeit, Neid, Traurigkeit, Verzweiflung und Schrecken aus unserer Seele vertreiben und unser Herz dem Nächsten gegenüber nicht mit Haß und Zorn, sondern mit wahrer Liebe erfüllen. Und diese Wirkungen werden noch in verstärktem Maße eintreten können, wenn man außerdem die Überzeugung hegt, daß in allem, was ist und geschieht, das Wesen Gottes selbst zum Ausdruck gelangt.

Wenn aber solche Betrachtungen geeignet sind, uns im Innersten zu ergreifen, so dürfen sie uns doch gegen die großen Mängel der Spinozistischen Freiheitslehre nicht blind machen. Der Leser möge wohl bedenken, daß es keineswegs nur der Standpunkt als solcher ist, der unsere Ausstellungen veranlaßt hat. So wenig wir auch die Ergebnisse uns aneignen können, zu denen Spinoza gelangt, so würde unser Tadel doch viel weniger scharf ausgefallen sein, wenn diese Ergebnisse durch eine eingehende, gründliche und allseitige Untersuchung gewonnen worden wären. Aber gerade hieran fehlt es wieder in sehr bedenklichem Maße.

Mit seinem Determinismus hat Spinoza zwar ganz recht; aber er hat fast gar nichts getan, um die Unhaltbarkeit des Indeterminismus ausdrücklich nachzuweisen. Und doch ist das eine Aufgabe, die für die Befestigung des deterministischen Standpunktes von größter Bedeutung ist! Wie viel höher stehen in dieser wie in anderer Beziehung z. B. die sorgfältigen Erörterungen, die später Leibniz über unser Problem angestellt hat! Was aber die positive Ausgestaltung des Determinismus anbelangt, so faßt Spinoza denselben ohne weiteres in einem fatalistischen Sinne auf und macht sich nicht klar, daß auch noch eine andere Begriffsbestimmung möglich ist. Infolgedessen genügen ihm einige höchst dürftige und zweifelhafte Erwägungen, um eigentlich sofort den Freiheitsbegriff zu verwerfen, während in Wirklichkeit sehr viel eindringendere und umfassendere Untersuchungen nötig gewesen wären, wenn er dem Problem wirklich hätte gerecht werden wollen.

II. Das Wesen der Sittlichkeit und die Begründung der sittlichen Forderungen.

Spinozas Philosophie gehört zu denjenigen Systemen, deren letzter und höchster Zweck die Aufstellung einer Sittenlehre und eine Anweisung zum seligen Leben ist. Die praktische Tendenz seiner Spekulationen bringt er schon im Titel seines Hauptwerkes zum deutlichen Ausdruck, das er als Ethik bezeichnet, obwohl es doch nur zum kleineren Teile ethische Untersuchungen enthält. Wie sehr seine letzten Absichten auf die praktisch-religiösen Ergebnisse seines Philosophierens gerichtet sind, geht jedoch aus dem ersten Entwurf seines Systems in der Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit noch bestimmter als aus der Ethik hervor, deren strenge und abstrakte Form einer Betonung subjektiver Interessen weniger günstig war. Den tiefsten Blick in das Innere seines Herzens läßt uns aber Spinoza in den einleitenden Betrachtungen zu der Abhandlung über die Verbesserung

des Verstandes tun. Hier schildert er in einer Weise, die auf jeden empfänglichen Leser einen großen Eindruck machen wird, wie er dazu gekommen ist, die philosophische Spekulation als Aufgabe seines Lebens zu ergreifen. Die Erfahrung hat ihn von dem flüchtigen und vergänglichen Charakter der gewöhnlichen Güter des Lebens überzeugt; Reichtum, Ehre und sinnliche Lust, auf die sich das Verlangen der Menschen vor allen Dingen zu richten pflegt, sind nicht imstande, uns eine wahre und dauernde Befriedigung zu verschaffen; sie führen sogar Nachteile und Gefahren aller Art mit sich, die sich um so mehr steigern, je stärker die Begierde und das Streben nach ihnen ist. Daher wendet Spinoza sein Nachdenken der Frage zu, ob es nicht vielleicht ein anderes, ein höchstes Gut geben mag, in dessen Besitz wir hoffen dürfen, Glück und Ruhe zu finden. Suchen wir unter den endlichen und vergänglichen Dingen, so werden wir uns vergebens bemühen, die Sehnsucht unseres Herzens zu stillen. „Dagegen erfüllt die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Ding die Seele nur mit Freude und ist selbst von aller Traurigkeit frei."

In dem Zusammenhang, dem dieser Satz entnommen ist, geht Spinoza nun nicht näher auf den Begriff des höchsten Gutes ein. Doch ist es nicht zweifelhaft, daß unter dem ewigen und unendlichen Wesen, dem unsere Liebe gelten soll, nur Gott oder die Natur verstanden werden kann. In der Tat gipfelt ja Spinozas System in dem Begriff der Liebe zu Gott. Diese Liebe aber ist näher als eine intellektuelle zu bezeichnen, da sie die Frucht der Erkenntnis Gottes ist. So wird denn die höchste Seligkeit des Menschen nur durch die Philosophie erreicht, die uns allein Aufschluß über die Natur der Dinge und das Wesen Gottes geben kann. Zugleich folgt hieraus, daß die Moralphilosophie nach Spinozas Auffassung auf der theoretischen Philosophie beruht. Die Wissenschaft lehrt Ethik und wahre Tugend, nachdem wir die Erkenntnis der Dinge erlangt haben, heißt es im 4. Kapitel des theol.-pol. Traktats

(gegen Ende); und noch bestimmter wird in Brief 27 (38) gesagt, daß die Ethik, wie jedermann bekannt sei, auf Metaphysik und Physik begründet werden müsse.

Das Wesen der Tugend, über das uns die Ethik unterrichten soll, sieht Spinoza zunächst in der Beherrschung der Affekte[1]). Die Beherrschung der Affekte ist aber natürlich nicht um ihrer selbst willen da; sie soll auch nicht etwa wesentlich dem Nächsten dienen und zugute kommen, wenngleich das eine Wirkung ist, die durch sie notwendig erreicht wird. In der Hauptsache ist sie vielmehr ein Mittel, um das eigene Glück des Individuums zu fördern; denn daran kann kein Zweifel sein, daß Spinoza die eigentliche Aufgabe der Ethik in der Ausbildung einer Glückseligkeitslehre sieht. Wir werden uns daher auch nicht zu wundern brauchen, daß er den Versuch macht, den Inhalt der Moralphilosophie aus rein egoistischen Erwägungen abzuleiten. In der Tat beruht sein ethisches System auf einer Reihe von Sätzen, in denen der Egoismus in denkbar schroffster und härtester Form als das Prinzip aller Moral proklamiert wird.

Wir haben schon früher gehört, daß das Bestreben, das eigene Sein zu behaupten, das Wesen jedes Dinges ausmacht; dieses Bestreben bildet aber zugleich auch das Fundament alles moralischen Handelns. Spinoza spricht das mit einer Deutlichkeit aus, die nichts zu wünschen übrig läßt: „Das Bestreben, sich zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend“ (IV, 22, Kor.); „je mehr einer bestrebt und imstande ist, seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten, desto tugendhafter ist er; und umgekehrt ist jemand insofern untüchtig, als er es unterläßt, für seinen Nutzen zu sorgen, d. h. sein Sein zu erhalten“ (20). Dazu stimmen nun auch die Definitionen von gut und böse im Anfang des vierten Buches ganz

[1]) Z. B. wird in Kap. 3 des theol.-pol. Traktats die Gleichung aufgestellt „passiones domare, sivevirtutis habitum acquirere“ (B. I, 386).

genau. Unter dem Guten will nämlich Spinoza das verstehen, „wovon wir sicher wissen, daß es uns nützlich ist; unter dem Bösen aber das, wovon wir sicher wissen, daß es uns hindert, etwas Gutes zu erlangen“ [1]).

Nach diesen Sätzen, in denen in der Tat der nackteste Egoismus zum Ausdruck kommt, sollte man nun erwarten, daß auch die Ausführung der Spinozistischen Ethik im einzelnen einen völlig egoistischen Charakter tragen würde. Es ist das jedoch keineswegs der Fall. Spinoza bleibt seinem Prinzip nicht treu und kehrt auf Umwegen zu den gewöhnlichen Anschauungen zurück, die er konsequenterweise hätte leugnen müssen. Er bereitet diese Wandlung dadurch vor, daß er behauptet (24), „schlechthin tugendhaft handeln, ist nichts anderes in uns, als unter Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (dies dreies bezeichnet dasselbe), auf Grund dessen, daß wir den eigenen Nutzen suchen.“ Zum Beweise dieses Satzes beruft sich Spinoza auf Definition 8 des vierten Teiles, in der er Tugend und Macht für identisch erklärt und „die Tugend, sofern sie auf den Menschen bezogen wird, als dessen eigenes Wesen bestimmt, insofern er die Kraft hat, gewisse Wirkungen auszuüben, die allein durch die Gesetze seiner eigenen Natur begriffen werden können.“ Daraus schließt er nun, daß schlechthin tugendhaft handeln nichts anderes ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln. Wir handeln aber nur insofern, als wir erkennen (da nach III, 3 eine eigentliche Tätigkeit der Seele nur aus adäquaten

[1]) Auf die vielen sonstigen Äußerungen, die sich bei Spinoza über diese beiden Begriffe finden, brauche ich hier nicht weiter einzugehen; es wird genügen, wenn ich hervorhebe, daß er an den verschiedensten Stellen den relativen Charakter derselben betont. Damit befindet er sich insofern ganz im Recht, als es in der Tat ein Gutes und Böses, das von aller Beziehung losgelöst und rein an sich wäre, schwerlich geben kann. Daraus folgt aber nicht, daß wir in der Relativierung beider Begriffe ebenso weit wie Spinoza gehen oder gar ihren Inhalt im Sinne der obigen Definitionen bestimmen müßten.

Vorstellungen entspringen kann). Also heißt schlechthin tugendhaft handeln nichts anderes als unter Leitung der Vernunft handeln usw. „Was wir nun vermöge der Vernunft erstreben, ist nichts anderes, als zu erkennen, und die Seele, insofern sie die Vernunft gebraucht, sieht nichts anderes als nützlich für sich an, als was zum Erkennen dient“ (26). Infolgedessen können wir auch sagen, daß das Streben nach Erkenntnis das erste und einzige Fundament der Tugend (26, Bew.), und daß nur das mit Sicherheit als gut oder böse anzusehen ist, was in Wirklichkeit zum Erkennen dient, oder was uns am Erkennen zu hindern vermag (27). „Das höchste Gut der Seele aber ist die Erkenntnis Gottes und die höchste Tugend der Seele Gott zu erkennen“ (28).

Nun gilt weiter, daß, was mit unserer Natur übereinstimmt, notwendig gut, was zu ihr im Gegensatz steht, aber böse ist. Insofern die Menschen passiven Affekten unterworfen sind, kann man nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen, da die passiven Affekte eine Schwäche, ja eine Negation in dem Wesen des Menschen ausdrücken, worauf sich keine wirkliche Übereinstimmung gründen läßt; vielmehr kann aus den passiven Affekten ein Gegensatz zwischen den Menschen entspringen. Nur insoweit stimmen die Menschen notwendigerweise miteinander überein, als sie nach der Leitung der Vernunft leben; denn was die Vernunft ihnen heißt, ist der Natur des Menschen angemessen und daher auch gut. Es gibt in der Welt kein Einzelding, das dem Menschen nützlicher wäre als ein Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, weil mit der Natur des Menschen nichts so übereinstimmt wie ein anderer Mensch. Am nützlichsten aber werden die Menschen einander sein, wenn jeder einzelne so viel wie möglich den eigenen Nutzen sucht; denn dann besitzt er ja den höchsten Grad der Tugend, den es für ihn geben kann und lebt am meisten nach den Vorschriften der Vernunft (30—35).

Mit diesen Behauptungen hat Spinoza nun einen Boden

gewonnen, von dem aus er ohne große Schwierigkeit weiter bauen und alle möglichen ethischen Sätze konstruieren kann. So erfahren wir in Lehrsatz 37, daß jeder, der nach der Tugend strebt, das Gute, was er für sich begehrt, auch den übrigen Menschen wünschen wird. Auf diesen Satz gründet Spinoza weiterhin die Behauptung, daß der Haß niemals gut sein kann (45). Denn einen Menschen, den wir hassen, suchen wir zu vernichten (nach III, 39), damit aber versuchen wir etwas, was nach dem eben erörterten Satze böse ist. Wie der Haß, so sind auch Neid, Spott, Verachtung, Zorn, Rache und die übrigen Affekte, die sich auf den Haß beziehen oder aus ihm entspringen, schlecht und verwerflich. Sogar das Prinzip der Feindesliebe leitet Spinoza von seinem Standpunkte aus ab. Da alle Affekte des Hasses böse sind, so wird der, der nach der Vernunft lebt, so viel wie möglich von diesen Affekten frei zu bleiben suchen; denn „jedermann erstrebt nach den Gesetzen seiner Natur notwendigerweise das, was er für gut, und verabscheut das, was er für böse hält“ (19). Infolgedessen wird er sich auch bemühen, daß kein anderer unter solchen Affekten zu leiden hat (nach 37). Haß aber wird durch die Erwiderung des Hasses vermehrt, während er durch Liebe ausgelöscht werden kann (III, 43). Also wird der, der nach der Leitung der Vernunft lebt, den Haß, den Zorn, die Verachtung und ähnliche Gefühle anderer gegen ihn durch Liebe oder Edelmut zu erwidern suchen (IV, 46).

Während sich Spinoza mit diesem Satze auf das engste mit der christlichen Ethik berührt, beurteilt er Demut, Entsagung und verwandte Erscheinungen wesentlich anders, als es das Christentum tut. „Demut ist keine Tugend und entspringt nicht aus der Vernunft,“ sagt Lehrsatz 53; das gleiche gilt auch von der Reue; wer eine Tat bereut, ist doppelt unglücklich oder kraftlos (54). Auch die Hoffnung ist, ebenso wie die Furcht, an und für sich nicht gut (47). Da freilich die Menschen nur selten nach den Vorschriften der Vernunft leben, so bringen die vier genannten Seelen-

zustände tatsächlich mehr Nutzen als Schaden. Denn wie sollten Menschen, die kraftlosen Geistes sind, in Schranken gehalten werden, wenn sie alle gleich übermütig wären und sich wegen keiner Sache schämen und nichts fürchten wollten? Daher ist es auch nicht auffallend, daß die Propheten, die nicht nur für den Nutzen weniger, sondern für die allgemeine Wohlfahrt sorgten, Demut, Reue und Ehrfurcht so sehr empfohlen haben. Denn die, die diesen Affekten unterworfen sind, lassen sich viel leichter als andere dahin bringen, endlich nach Leitung der Vernunft zu leben (54, Schol.). Auch das Mitleid ist bei einem Menschen, der sich von der Vernunft führen läßt, an und für sich schlecht und unnütz (50). Denn es ist ein Zustand der Traurigkeit; das Gute aber, was aus dem Mitleid folgt, läßt sich besser durch Vernunft bewirken (Bew.). „Wer erkannt hat, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach ewigen Naturgesetzen geschieht, wird wahrhaftig nichts finden, was Zorn, Gelächter oder Verachtung verdiente und wird niemanden bemitleiden." Außerdem wird der, der leicht von dem Affekte des Mitleids ergriffen und durch das Leiden oder die Tränen des anderen gerührt wird, oft etwas tun, was er nachher bereut; einmal, weil wir unter dem Einfluß des Affekts nichts tun, wovon wir sicher wissen, daß es gut ist, zweitens deshalb, weil wir leicht durch falsche Tränen getäuscht werden (Schol.)

Alles, was geeignet ist, die Kraft unseres Körpers oder Geistes herabzusetzen, ist für Spinoza, der ja Tugend und Kraft identifizieren will, nicht nur ein Übel, sondern etwas Böses[1]); daher verwirft er Traurigkeit und Schwermut als

[1]) Vgl. Lehrsatz 38 u. 39. Die Ausdrücke „bonum" und „malum" bezeichnen sowohl das, was nützlich und schädlich, als auch das, was im moralischen Sinne gut und böse ist. Diese doppelte Bedeutung der Ausdrücke erleichtert Spinoza natürlich die Zurückführung des Guten auf das Nützliche in hohem Grade; andererseits ist es die zweifache Bedeutung von „virtus", die wesentlich dazu beiträgt, daß er sich nicht scheut, die moralische Tugend der geistigen und physischen Kraft gleichzusetzen.

Zustände, die dem Geiste der wahren Moral widersprechen. Umgekehrt dagegen empfiehlt er Freude und Heiterkeit, von welch' letzterer er sagt, daß sie kein Übermaß haben kann und immer gut ist (41 u. 42). Auch Lachen und Scherz sind Formen der Freude und daher gut. „Nur ein finsterer und trauriger Aberglaube hindert uns" nach seiner Auffassung „an der Freude. Denn wie sollte es sich mehr ziemen, Hunger und Durst zu stillen, als die Schwermut zu vertreiben? Ich für meine Person," sagt er, „habe die folgende Ansicht und mir diesen Standpunkt gebildet. Kein Gott und niemand anderes außer einer neidischen Person wird durch meine Schwäche und meinen Schaden erfreut und rechnet uns Tränen, Seufzen, Furcht und dergleichen Dinge, die Zeichen eines schwachen Geistes sind, als Tugend an; im Gegenteil, je größer unsere Freude ist, zu um so größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. um so mehr nehmen wir an der göttlichen Natur mit Notwendigkeit teil. Die Dinge daher zu benutzen und sie, so weit es möglich ist, zu genießen (freilich nicht bis einem übel wird, denn das heißt nicht sie genießen) ist einem weisen Manne durchaus gestattet. Einem weisen Manne, sage ich, ist es wohl gestattet, sich an mäßig genossenen und angenehm schmeckenden Speisen und Getränken zu erfrischen und zu erquicken, wie auch an Düften, an der Schönheit grünender Pflanzen, an Schmuck, Musik, gymnastischen Spielen, an Theater und ähnlichen Dingen, die jeder ohne irgendwelchen Schaden eines anderen genießen kann .... Diese Lebensauffassung stimmt mit unseren Prinzipien und der allgemeinen Praxis aufs beste überein; wenn irgendeine, so ist daher diese Lebensart auf alle Weise zu empfehlen" (45, Schol. nach Kor. 2).

„Das Begehren, welches aus der Vernunft entspringt, kann kein Übermaß haben"; denn es ist mit dem Wesen des Menschen identisch, das natürlich nicht über sich selbst hinausgehen kann (61). Wenn wir diesem vernünftigen Begehren bei unseren Handlungen folgen, werden wir uns

nicht durch Furcht bestimmen lassen und das Gute nicht deshalb tun, um das Böse zu vermeiden; vielmehr werden wir das Gute unmittelbar erstreben und das Böse mittelbar fliehen. Die Vertreter des Aberglaubens sind es, die die Menschen nicht durch Vernunft zu leiten, sondern durch Furcht so einzuschüchtern suchen, daß sie lieber das Böse fliehen als die Tugenden lieben (63, nebst Schol. u. Kor.). Auch die Furcht vor dem Tode wird auf den, der den richtigen moralischen Standpunkt gewonnen hat, keinen Einfluß mehr haben: Der freie Mann, d. h. der, der allein nach den Vorschriften der Vernunft lebt, denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben (67). Das Leben zu wollen, folgt mit Notwendigkeit aus der menschlichen Natur und ist daher auch von der Ethik ohne weiteres als das richtige Verhalten anzuerkennen. Wer sich das Leben freiwillig nimmt, tut es deshalb, weil er unter dem überwältigenden Druck äußerer Mächte steht und nicht die nötige Kraft des Geistes besitzt (18, Schol.).

Es ist sonach eine Ethik der Welt- und Lebensbejahung, die Spinoza lehrt, und mit der er sich in einen bewußten Gegensatz zu dem Geist der Weltentsagung und Askese stellt, der durch die kirchliche Lebensauffassung weht. Daß er dabei nicht die Absicht hat, im Sinne eines niedrigen Hedonismus das Streben nach bloßem Genuß zu predigen, braucht nach dem Gesagten kaum hervorgehoben zu werden. Er hat nicht nur für seine Person die Zeugen irdischer Bedürftigkeit ausgestoßen und die Welt mit ihrer Lust überwunden; auch in der Theorie ist ihm die Lebensfreude als solche nicht das eigentliche Ziel des menschlichen Handelns. Als das Höchste gilt ihm vielmehr die Ruhe in sich selbst, die er als eine Freude schildert, die aus der klaren und deutlichen Erkenntnis unseres eigenen Wesens, d. h. unserer Vernunft und ihrer Leistungsfähigkeit entspringt (52).

Dies etwa sind die Grundzüge der Spinozistischen

Moralphilosophie, soweit sie im vierten Teile der Ethik entwickelt wird. Erst im fünften Teile geht Spinoza dazu über, seine Ansicht über die Beherrschung der Affekte durch die Vernunft darzulegen. Das fünfte Buch soll ja im Gegensatze zu dem vierten, das von der Macht der Affekte über den Menschen handelt[1]), die Macht des Geistes über die Affekte schildern und so zugleich den Begriff der menschlichen Freiheit feststellen. Eine absolute Macht des Geistes über die Affekte, wie sie die Stoiker und Cartesius angenommen haben, gibt es freilich nicht (V, Vorr.). Auch kann ein Affekt nicht einfach durch eine Vorstellung oder einen Gedanken, sondern immer nur durch einen andern Affekt eingeschränkt oder aufgehoben werden, der dem ersten entgegengesetzt und stärker als er ist. Denn die Affekte sind ja zunächst körperliche Zustände, auf die immer nur körperliche Vorgänge einwirken können (IV, 7). Dennoch hat nun der menschliche Geist in nicht unbeträchtlichem Maße die Fähigkeit, einen beherrschenden Einfluß auf die Affekte auszuüben. Wir haben schon früher gesehen, daß die Affektionen des Körpers wegen des Parallelismus zwischen Leib und Seele sich so miteinander verknüpfen sollen, wie es der Verknüpfung unserer Gedanken und Vorstellungen entspricht (V, 1). Dadurch sind wir also in den Stand gesetzt, indirekt auf die körperlichen Affekte nach unseren Absichten einzuwirken und es dahin zu bringen, daß wir nicht so leicht von nachteiligen Affekten betroffen werden. Um z. B. von dem Affekte der Furcht

[1]) In Wirklichkeit ist dieser Titel keineswegs genau, da er nur auf einen Teil der Ausführungen zutrifft, für die er gelten soll; in gewisser Beziehung würde er für den dritten Teil besser als für den vierten passen. Spinoza erklärt auch selbst seine Aufschrift gleichsam für unzutreffend, wenn er im Scholium zu 18 folgendes sagt: „His paucis humanae impotentiae et inconstantiae causas, et cur homines Rationis praecepta non servent, explicui. Superest iam, ut ostendam, quid id sit, quod Ratio nobis praescribit“ usw. Diese Ungenauigkeit hängt vielleicht damit zusammen, daß die Ethik früher eine andere Einteilung hatte.

frei zu werden, wird es darauf ankommen, sich die gewöhnlichen Gefahren des Lebens recht häufig vorzustellen und sich dabei klarzumachen, wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am besten vermieden und überwunden werden können. Dann wird das Gefühl der Furcht im Augenblick der Gefahr keine Gewalt mehr über uns gewinnen. Auf ähnliche Weise werden wir auch in anderen Fällen verfahren, solange wir noch keine vollkommene Erkenntnis unserer Affekte gewonnen haben (10, Schol.). Wo diese dagegen vorhanden ist, ist das beste Heilmittel gegen die Affekte gefunden, das überhaupt in unserer Macht steht (4, Schol.). Denn schädliche Wirkungen können nur die passiven Affekte auf uns ausüben; ein Affekt aber hört auf, ein passiver Zustand des bloßen Erleidens zu sein, sobald wir eine klare und deutliche Vorstellung von ihm bilden (3); er ist dann nämlich seinem psychischen Wesen nach von dieser Vorstellung gar nicht mehr verschieden; die adäquate Vorstellung aber entspringt einer psychischen Tätigkeit und nicht einem bloß leidenden Verhalten der Seele. Nun gibt es keine körperliche Affektion, von der wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten; also können wir durch die Erkenntnis alle Affekte wenigstens zum Teil in aktive seelische Zustände verwandeln und so ihre nachteiligen Wirkungen aufheben (4, nebst Schol.). Auch der Gedanke an die Notwendigkeit aller Dinge hilft uns die Macht der Affekte brechen. So wird z. B. die Trauer um ein verlorenes Gut gemildert, wenn man einsieht, daß es durchaus keine Möglichkeit gab, sich noch länger im Besitz desselben zu erhalten (6).

Ihren Abschluß finden diese Erwägungen in der Lehre von der Beziehung aller Affekte auf Gott. Da wir, wie eben gesagt, imstande sind, von allen körperlichen Affektionen einen klaren und deutlichen Begriff zu bilden, können wir sie auch alle auf die Vorstellung von Gott beziehen, ohne die ja nichts begriffen werden kann (14). Wer nun sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, wird sich

darüber freuen, da die Betrachtung der eigenen Seele und ihres Könnens immer Freude erweckt (nach III, 53); diese Freude aber wird nach dem eben Gesagten von der Idee Gottes begleitet sein; folglich wird aus der Erkenntnis unserer selbst und unserer Affekte die Liebe zu Gott entspringen, indem Liebe ja nichts anderes ist als Freude, die von der Vorstellung einer äußeren Ursache begleitet wird (15). Diese Liebe zu Gott muß unsere Seele vor allen Dingen erfüllen (16). Sie kann keinen Neid und keine Eifersucht erregen, wie es bei der Liebe zu irdischen Dingen möglich ist; vielmehr wird sie in um so höherem Grade gefördert, je mehr Menschen wir durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden sehen. Von ihrem Besitz ist der Natur der Sache nach niemand ausgeschlossen; sie bildet das höchste Gut, was wir nach der Vorschrift der Vernunft erstreben können (20, nebst Bew.).

Hiermit läßt Spinoza seine ethischen Untersuchungen in Betrachtungen von religionsphilosophischem Charakter übergehen, die wir vorläufig noch nicht weiter zu verfolgen haben. Indem wir uns vielmehr wieder der Kritik zuwenden, sehen wir uns leider genötigt, auch gegen den moralphilosophischen Teil des Spinozistischen Systems eine wesentlich ablehnende Haltung einzunehmen. Zwar soll in keiner Weise geleugnet werden, daß Spinozas Darlegungen im einzelnen eine ganze Reihe guter und richtiger Gedanken enthalten; wo wäre auch wohl ein ethisches System zu finden, das einen hervorragenden Denker zum Urheber hätte und nicht zugleich über einen gewissen Schatz an wertvollen sittlichen Einsichten verfügte? Auch gehen ja die Ansichten der verschiedenen Moralsysteme in der Bestimmung dessen, was im einzelnen sittlich ist und was nicht, gar nicht so sehr auseinander. Dagegen zeigt sich die größte Verschiedenheit der Standpunkte, sobald es sich darum handelt, das Wesen des Sittlichen im Prinzip festzustellen und die sittlichen Forderungen auf eine zureichende Weise zu begründen. Infolgedessen kommt es auch für die

philosophische Beurteilung eines bestimmten Moralsystems weniger auf den Inhalt desselben im einzelnen, als auf seine Lösung der prinzipiellen Probleme an.

Gerade in prinzipieller Hinsicht müssen wir nun den Anschauungen Spinozas durchaus widersprechen. Für eine mit den Tatsachen der Erfahrung wirklich übereinstimmende Auffassung des Wesens der Sittlichkeit kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die egoistische Verfolgung des eigenen Interesses nichts Sittliches und unter gewissen Bedingungen das gerade Gegenteil des sittlichen Verhaltens ist. Wo daher ein Moralphilosoph den Egoismus zum Prinzip der Moral machen will, verfehlt er das Wesen der Sache gänzlich. Dieser Satz bedarf heutzutage wohl kaum einer ausführlichen Darlegung und Begründung. Man braucht nur an das sittliche Bewußtsein eines natürlich empfindenden und einigermaßen moralisch erzogenen Menschen zu appellieren, um ihn sofort zu dem Geständnis zu bewegen, daß die Betätigung sittlicher und die Betätigung egoistischer Gesinnungen ganz verschiedene Dinge sind. Die allgemeine Meinung geht offenbar dahin, daß nicht die Förderung des eigenen, sondern die des fremden Wohles das ist, worauf es in der Moral ankommt. Trotzdem ist nun in der Geschichte des menschlichen Denkens häufig genug der Versuch gemacht worden, das Wesen der Sittlichkeit im egoistischen Sinne aufzufassen und zu begründen. Selten jedoch hat man das egoistische Prinzip mit solcher Schärfe und Schroffheit vertreten, wie es von seiten Spinozas geschehen ist. Für ihn besteht gar kein Zweifel, daß es das ursprünglichste und selbstverständlichste Recht des Menschen ist, alles zu tun, wozu ihn seine Natur antreibt, und er das Vermögen besitzt. „Da die Vernunft nichts gegen die Natur fordert, so fordert sie also selbst, daß ein jeder sich selbst liebt, seinen Nutzen, soweit er in Wahrheit ein Nutzen ist, sucht und alles das erstrebt, was den Menschen zu größerer Vollkommenheit führt . . . Dies ist so notwendig wahr, wie daß das Ganze größer ist, als sein Teil“ (IV, 18, Sch.).

Bei solchen Voraussetzungen ist es nun für Spinoza sehr leicht, ebenso wie die Begriffe von Tugend und Macht auch die von Recht und Macht zu identifizieren. „Unter dem Recht und der Einrichtung der Natur", so sagt er im 16. Kap. des theol.-pol. Traktats (Eingang), „verstehe ich nichts anderes, als die Regeln der Natur und jedes einzelnen Individuums, nach denen wir uns jedes Ding von Natur zu einer bestimmten Existenz und Wirkungsweise berufen denken. Z. B. sind die Fische von Natur zum Schwimmen und die größeren zum Verzehren der kleineren bestimmt; daher nehmen die Fische mit dem größten Rechte der Natur vom Wasser Besitz und verzehren die größeren die kleineren. Denn es ist gewiß, daß die Natur, absolut betrachtet, das höchste Recht zu allem hat, was sie vermag, d. h. daß sich das Recht der Natur so weit erstreckt, wie sich ihre Macht erstreckt. Denn die Macht der Natur ist die Macht Gottes selbst, der das höchste Recht auf alles hat; da aber die gesamte Macht der ganzen Natur nichts ist außer der vereinigten Macht aller Individuen, so folgt hieraus, daß ein jedes Individuum das höchste Recht zu allem hat, was es vermag, oder daß das Recht jedes einzelnen sich so weit erstreckt, wie sich seine bestimmte Macht erstreckt . . . . . Was daher der einzelne, insofern wir ihn uns unter der ausschließlichen Herrschaft der Natur denken, entweder aus Vernunftgründen oder unter dem Einfluß der Affekte als für sich nützlich ansieht, das darf er mit dem höchsten Recht der Natur begehren und auf alle Weise, mit List, Gewalt, Bitten oder wie es ihm sonst am leichtesten ist, sich aneignen und folglich den für seinen Feind halten, der ihn an der Befriedigung seines Verlangens hindern will." (Vgl. auch die ähnlichen Ausführungen im polit. Trakt. II, § 2—4).

Diese Sätze gelten nun freilich nur für den Naturzustand, in dem jeder ganz nach eigenem Ermessen tun kann, was ihm gut und nützlich erscheint. Daraus würde für die anderen auch kein Schade entspringen, wenn jeder-

mann nach den Vorschriften der Vernunft leben wollte. „Da aber die Menschen Affekten unterworfen sind, die ihre Macht oder ihre Kraft (virtutem) bei weitem übertreffen, so werden sie oft nach verschiedenen Richtungen gezogen und treten zu einander in Gegensatz, während sie der gegenseitigen Hülfe bedürfen. Damit also die Menschen einträchtig leben und einander Hülfe leisten können, ist es notwendig, daß sie ihr natürliches Recht aufgeben und einander die Sicherheit gewähren, daß sie nichts thun werden, was zum Schaden des anderen ausschlagen könnte“ (Eth. IV, 37, Schol. 2). Dies geschieht nun, indem der Staat gegründet wird, der die natürliche Freiheit und Willkür des einzelnen im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt durch bestimmte Gesetze beschränkt. Erst dadurch werden Begriffe wie Schuld und Verdienst, Recht und Unrecht möglich, die außerhalb des Staates gar keine Bedeutung haben und keine Eigenschaften bezeichnen, die die Natur des Geistes selbst zum Ausdruck bringen. (A. a. O.; theol.-pol. Tr. 16; pol. Tr. II, §§ 5, 14, 18, 19, 23.)

Spinozas Auffassung des Rechts stimmt also mit seiner Auffassung der Moral im Prinzip vollkommen überein; es ist ein absoluter Naturalismus, dem er in beiden Beziehungen huldigt. Aber während in der Sphäre des Rechts der natürliche Egoismus des einzelnen durch die gesetzliche Ordnung des Staates an einer ungehemmten Entfaltung behindert wird, gibt es in moralischer Hinsicht einen ähnlichen Zwang nicht. Infolgedessen bleibt es dabei, daß Tugend und Macht identisch sind und jemand sittlich um so höher steht, je besser er sich selbst in der Welt durchzusetzen und seinen eigenen Vorteil zu suchen weiß. Um diese Ansicht nicht gar zu absurd erscheinen zu lassen, beruft sich Spinoza darauf, daß die Vernunft nichts verlangt, was gegen die Natur ist. Das trifft aber nur dann zu, wenn man unter der Natur das Wesen des Menschen überhaupt und im ganzen versteht. Denn daß es nicht möglich ist, etwas zu tun, was der Natur des Menschen in diesem Sinne wider-

spricht, versteht sich von selbst. In keiner Weise aber folgt aus dem Satze die egoistische und utilitaristische Konsequenz, um die es Spinoza zu tun ist. Denke ich bei dem Ausdrucke Natur an das Streben des Menschen nach eigenem Glück und Genuß, so fordert die Vernunft von uns ohne Zweifel sehr vieles, was zur Natur im Gegensatze steht.

Allerdings hat man oft gemeint, und auch Spinoza ist wohl dieser Ansicht, daß der Mensch überhaupt nicht imstande wäre, aus anderen als egoistischen Gründen zu handeln. Diese Anschauung, die die theoretische Grundlage der egoistischen Moraltheorien zu bilden pflegt, entspringt aber ohne Zweifel einer falschen Psychologie und läßt sich mit den Tatsachen der Erfahrung nicht in Einklang bringen. Neben dem Streben nach Befriedigung der eigenen Bedürfnisse finden sich in der Seele des Menschen auch Anlagen und Triebe, die ihn befähigen, in uneigennütziger und selbstloser Weise sich der Fürsorge für andere und der Förderung der allgemeinen Wohlfahrt zu widmen. Gewiß würde kein lebendes und beseeltes Wesen existieren können, wenn es nicht von Natur bemüht wäre, „das eigene Sein zu behaupten“; aber ebenso sicher ist es, daß die Menschheit der Wirksamkeit altruistischer Gefühle in den Individuen zu ihrer Selbsterhaltung bedarf; man braucht sich nur zu überlegen, was aus einer heranwachsenden Generation werden sollte, die der Elternliebe gänzlich entbehrte, um die Verkehrtheit einer Theorie einzusehen, die als Ziel alles menschlichen Handelns nur die Verfolgung selbstsüchtiger Interessen gelten lassen will.

Setzen wir aber den an sich unmöglichen Fall, daß alle Menschen nur für egoistische Motive empfänglich wären, so würde sich die Notwendigkeit ergeben, ihr Handeln durch „Furcht und Hoffnung“ so zu beeinflussen, daß das Wohl der anderen und des Ganzen doch einigermaßen zu ihrem Rechte kämen. Denn ein reiner Egoismus wird praktisch immer an den Widerständen scheitern, die ihm

von anderer Seite entgegengestellt werden. Daher ist nun auch eine konsequente Durchführung der egoistischen Moraltheorie ausgeschlossen, wenn man nicht die größten Absurditäten mit in Kauf nehmen will. Denn soll das Prinzip des Egoismus wirkliche und uneingeschränkte Geltung haben, so berechtigt es jedermann, unter allen Umständen den eigenen Vorteil zu suchen, mögen dabei die Interessen anderer auch in noch so rücksichtsloser Weise mit Füßen getreten werden. Wenn ich nur stark oder klug genug bin, um wegen nachteiliger Folgen meiner Handlungen für mich selbst unbesorgt sein zu können, so werde ich die größten Verbrechen nicht zu scheuen brauchen, falls sie mir für die Erreichung meiner Zwecke von Vorteil zu sein scheinen; ja ich werde unter dieser Bedingung die Verbrechen sogar begehen müssen, um den Forderungen der Moral gewissenhaft zu entsprechen.

Diesen ungereimten Konsequenzen sucht nun Spinoza dadurch zu entgehen, daß er seinen Standpunkt in eigentümlicher Weise umbildet. Wie es andere Vertreter seiner prinzipiellen Auffassung auch getan haben, setzt er nämlich an die Stelle des reinen und unverfälschten Egoismus, von dem er ausgeht, ein System der egoistischen Klugheitsmoral oder des wohlverstandenen eigenen Interesses, das die gewöhnlichen moralischen Anschauungen einfach in sich aufnimmt. Im Prinzip bleibt allerdings der Satz gültig, daß der Mensch keine anderen als egoistische Zwecke verfolgen kann und verfolgen soll; wenn er jedoch seinen Vorteil richtig versteht, meint Spinoza nunmehr, so wird er sich sagen müssen, daß es für ihn notwendig ist, auch auf das Wohl anderer die gebührende Rücksicht zu nehmen. Daher werden wir schließlich am besten tun, so zu handeln, wie es die gewöhnliche, altruistische Moral von uns verlangt. Solange wir uns freilich von passiven Affekten beherrschen lassen, sind wir nicht imstande, diesen Zusammenhang der Dinge zu durchschauen und unser Verhalten danach einzurichten. Eben deshalb kommt es darauf an, der Vernunft

einen maßgebenden Einfluß im Seelenleben zu verschaffen und ihrer Führung sich anzuvertrauen. Denn nur sie vermag uns die Einsicht zu gewähren, ohne die es kein Heil für uns gibt. Darum ist es schließlich auch nur der Weise, dem es beschieden wird, das wahre Glück und den wahren Seelenfrieden zu finden.

Mit dieser Wendung nimmt Spinozas Ethik zugleich einen ausgesprochen intellektualistischen Charakter an. Es ist eigentlich eine Moral für Philosophen, die von ihm gelehrt wird; oder richtiger, es ist nicht eine Moral, sondern ein System der Lebensweisheit für Philosophen, das wir bei ihm finden. Für den Durchschnitt der Menschen haben seine Sätze auch als bloße Klugheitsregeln keine allzugroße Bedeutung, da sie auf Voraussetzungen beruhen, die für die Mehrzahl nicht zutreffen. Spinoza muß ja selbst zugeben, daß die wenigsten Menschen der Führung der Vernunft zu folgen vermögen. Dann ist es aber auch prinzipiell verkehrt, den Grund des moralischen Verhaltens in bloßen Erwägungen der Vernunft suchen zu wollen. Denn ohne Zweifel kommt es der Moral darauf an, daß ihre Forderungen für alle Menschen gelten und allen verständlich sind; wo sich daher ein ethisches System nur an eine bestimmte Klasse von Menschen wendet, ist das ein sicherer Beweis dafür, daß es in seinen Grundlagen verfehlt ist.

Zugunsten seiner Theorie macht Spinoza die Voraussetzung, daß das eigentliche Wesen des Menschen in dem Vermögen der Erkenntnis und zwar der Vernunfterkenntnis zu suchen ist; deshalb ist auch nur das Erkennen eine wirkliche Tätigkeit, während alle anderen Äußerungen unserer Natur ein passives Verhalten darstellen. Damit aber vertritt Spinoza einen Standpunkt, der in keiner Weise zu halten ist. Man mag das Erkennen noch so hoch stellen und in ihm die edelste Blüte des menschlichen Geisteslebens sehen, so kann man doch nur im entschiedensten Widerspruch zu aller Erfahrung die eben angeführten Behauptungen unterschreiben. Für das moralische Verhalten

des Menschen ist die Gefühls- und Willensseite seiner Natur sogar noch wichtiger als das Erkenntnisvermögen, obwohl auch die Bedeutung der vernünftigen Einsicht für die Ausbildung eines moralischen Charakters groß genug ist. Denn feste sittliche Grundsätze und ihre richtige Anwendung im einzelnen Fall sind nur da möglich, wo die Vernunft einen wesentlichen Einfluß auf das Handeln des Menschen hat.

Fassen wir nun diesen Gesichtspunkt ins Auge, so hat Spinoza nicht unrecht, wenn er davor warnt, sich bei seinen Entschließungen einseitig durch das Gefühl bestimmen zu lassen (vgl. ob. S. 416). Nur folgt daraus in keiner Weise, daß es bei dem sittlichen Verhalten überhaupt nicht au das Gefühl ankäme. Eine bloße Gefühlsmoral ist freilich nicht durchführbar; aber noch weniger ist das eine reine Vernunftmoral, die die motivierende Kraft der Gefühle aus dem Prozeß der Genesis sittlicher Handlungen ganz ausschalten will. Die Vernunft ist an und für sich überhaupt nicht imstande, irgendwelche Handlungen zu erzeugen, die vielmehr das Werk des Willens sind. Sie kann auf den Willen nur einen motivierenden Einfluß ausüben, der jedoch im allgemeinen nicht so stark wie der des Gefühls zu sein pflegt. Eine moralische Bedeutung aber gewinnt dieser Einfluß erst dann, wenn sich die Vernunft die Verfolgung moralischer Zwecke zur Aufgabe macht. Bei Spinoza tut sie dies nun gerade nicht, indem sie an die Stelle moralischer Absichten vielmehr die kluge Berechnung des eigenen Vorteils setzt.

Es ist nun gewiß nicht richtig, daß sich auf diese Weise der Inhalt der gewöhnlichen Moral auch nur indirekt wiederherstellen läßt. Allerdings kann die Erwägung des eigenen Nutzens mich sehr wohl veranlassen, auf die Interessen anderer in ziemlich weitem Umfange Rücksicht zu nehmen. Aber in sehr vielen Fällen wird die gleiche Erwägung ganz andere Wirkungen haben. Zudem wäre es ein höchst umständliches Verfahren, wenn wir mit der Ausführung guter Handlungen immer so lange

warten wollten, bis wir den Nutzen festgestellt hätten, der uns erwachsen soll. Wer von Mitleid ergriffen der Armut seine Gabe reicht, wer sich in das Wasser stürzt, um einen Ertrinkenden zu erretten, wer empörten Herzens dem Unrecht entgegentritt, das vor seinen Augen geschieht, ist im allgemeinen gar nicht in der Lage, die Vorteile seiner Handlungsweise für sich selbst zu berechnen. Doch es ist ja nur eine unhaltbare Fiktion, daß die gute Tat ihrem Urheber immer Nutzen, die böse immer Schaden bringt. Die egoistische Klugheitsmoral steht sittlich zwar höher als die Moral der nackten und ungebrochenen Selbstsucht, muß aber trotzdem durchaus verworfen werden. Spinoza trägt eine ängstliche Scheu, etwas zu behaupten, was gegen die Natur wäre, wie er sich ausdrückt; indem er sich aber von diesem Bestreben leiten läßt, kommt er von seinen einseitigen Voraussetzungen aus zu einer Theorie, die nur als höchst unnatürlich bezeichnet werden kann.

Auch die Weltbejahung, zu der er sich mit Überzeugung bekennt, erscheint ihm als das sittlich Richtige, weil sie den Gesetzen unserer Natur gemäß ist. Nur läßt er dabei wieder außer acht, daß auch die entgegengesetzte Lebensauffassung sich auf Tatsachen gründet, die in der Natur der Dinge und in unserer eigenen Natur liegen. Er huldigt einem einseitigen Optimismus, ohne den Wahrheiten, die eine pessimistische Weltanschauung ohne Zweifel in sich enthält, gerecht zu werden. Indem wir dies behaupten, wollen wir Spinoza nicht etwa tadeln, weil er einen vernünftigen Lebensgenuß empfiehlt und den Geist einer finsteren Askese bekämpft, der in der Abtötung der natürlichen Triebe und der Unterdrückung aller frohen Regungen die wahre Aufgabe der Moral sieht; nur müssen wir bemerken, daß er andererseits viel zu weit geht, wenn er im Prinzip von Entsagung, Reue, Traurigkeit, Demut überhaupt nichts wissen will; denn wie das Dasein nun einmal beschaffen ist, kommt diesen Erscheinungen eine große sittliche Bedeutung im Menschenleben zu, und nur die Ein-

seitigkeit verdient Tadel, mit der man die Moral in ihrer Richtung hat entwickeln wollen. Auch der Gedanke an den Tod ist nicht einfach aus der Moral zu verbannen, selbst wenn man diese nur oder vorwiegend als Lebensweisheit auffaßt; eine ungesunde Todessehnsucht, die uns von den Aufgaben des Lebens abzieht, hat freilich weder sittlichen noch sonstigen Wert; aber zu bedenken, daß wir sterben müssen, ist eine Mahnung, die mit vollem Rechte an uns alle ergeht.

Zu den Eigentümlichkeiten der Spinozistischen Moralphilosophie, die uns heute einen etwas befremdlichen Eindruck machen, gehört auch die Bedeutung, die der Beherrschung der Affekte durch die Vernunft beigelegt wird. Spinoza folgt dabei den Spuren der überlieferten und speziell der stoischen Moralphilosophie, von der er überhaupt in hohem Grade abhängig ist. Gewiß muß nun zugegeben werden, daß es für die Ausbildung eines moralischen Charakters von großer Wichtigkeit ist, seine Leidenschaften beherrschen zu lernen. Daß es jedoch hierauf in erster Linie in der Ethik ankommen, oder daß gar die Tugend mit der Beherrschung der Affekte identisch sein soll, wie Spinoza gelegentlich sagt (s. ob. S. 412), werden wir sicher nicht als richtig ansehen. Was aber die eigentümliche Art und Weise anbelangt, in der nach Spinoza die Beherrschung der Affekte zustande kommt, so sind wir gern bereit, die Bedeutung und die Tiefe des Gedankens anzuerkennen, daß die Erkenntnis das beste Mittel ist, um uns von der Gewalt der Leidenschaften zu befreien. Denn in der Tat wird ihre Macht mehr oder weniger gebrochen werden, sobald wir uns zu einer objektiven Betrachtung ihres Wesens und ihres Ursprungs erheben. Aber so gut das Mittel sein mag, so beschränkt ist seine Anwendbarkeit. Denn wie viele Menschen sind wohl imstande, auf diese Weise den Sturm der Leidenschaften zu beschwichtigen und die Erregung des Affekts zu dämpfen? Als ein noch stärkeres Bedenken gegen die ganze Lehre kommt jedoch

der Umstand hinzu, daß die Beherrschung der Affekte durch die Vernunft nach den Ausführungen Spinozas die Möglichkeit einer Einwirkung der Seele auf den Leib voraussetzt, wie wir früher nachgewiesen haben (353 f.). Da aber eine solche Einwirkung durch die Prinzipien des Systems ausgeschlossen wird, fällt auch die Herrschaft des Geistes über die Affekte dahin.

So müssen wir denn die Grundgedanken der Spinozistischen Moralphilosophie durchaus verwerfen. Es hat freilich nicht an Stimmen gefehlt, die sich in ganz anderem Sinne geäußert haben. So hat Hegel die Ansicht ausgesprochen, es gäbe keine reinere und erhabenere Moral als die Spinozas (W. W. XV, 404), und auch von manch' anderer Seite ist die gleiche Meinung vertreten worden[1]). Dieses Urteil ist jedoch als wesentlich verfehlt zu bezeichnen. Mag auch im einzelnen Spinozas Moralphilosophie gute und richtige Gedanken enthalten, so steht es doch ganz fest, daß ihre Grundlage ein Egoismus der schlimmsten

[1]) Lange vor Hegel hatte schon Herder erklärt, „der erste, theoretische Teil der Ethik sei der ketzerische, aber der zweite, moralische enthalte die reinste, erhabenste Moral" (vgl. Haym, Herder, II, S. 278, Anm. 2); mit Begeisterung tritt für die Spinozistische Moralphilosophie (gegen Herbart) Feuerbach ein in einer umfangreichen Anmerkung (73) zu seiner Darstellung der Leibnizschen Philosophie (S. W. V, S. 259—268); Pollock meint, Sp. lehre in seiner Moral auf alle Fälle „a canon of conduct as lofty and unselfish as any moral teacher of ancient or modern times" (a. a. O. 248); eine viel zu günstige Auffassung von Sp.'s Moralphilosophie hat n. m. D. auch Jodl (Geschichte der Ethik, I², S. 487 ff.); ähnliches gilt auch von Duff (vgl. oben S. 64, Anm.). Dagegen urteilen Männer wie Stäudlin (Geschichte d. Moralphilosophie, S. 772), Herbart (Analyt. Beleuchtung d. Naturrechts u. d. Moral, Gespräche über d. Böse, Briefe über d. Freiheit d. Willens), Schopenhauer (S. W. von Grisebach, II, 694, IV, 92) schroff und herbe über Sp.'s ethische Lehren ab; zu den entschiedenen Gegnern derselben gehört auch Hartmann, mit dessen Kritik (Das sittliche Bewußtsein, 2. Aufl., 24—36) sich meine eigenen Ausführungen ziemlich nahe berühren.

Art ist, der im Prinzip jede eigentliche Sittlichkeit aufhebt und nur mit Hilfe offenbarer Sophismen und nachträglicher Restriktionen die gewöhnlichen Anschauungen einigermaßen wiederherzustellen vermag[1]).

Daß mit dieser scharfen Ablehnung seiner ethischen Überzeugungen nicht zugleich die sittliche Persönlichkeit des Spinoza getroffen werden soll, braucht kaum besonders gesagt zu werden. Was wir bekämpfen, sind nur theoretische Irrtümer, aus denen auf den moralischen Charakter des Philosophen selbst in keiner Weise geschlossen werden darf. Zudem steht ja die Reinheit und Erhabenheit seiner sittlichen Gesinnung zur Genüge fest. Ich unterlasse das Böse, weil es mit meiner Natur streitet und mich von der Liebe und Erkenntnis Gottes entfernen würde, hat Spinoza selbst von sich gesagt (Br. 21 [24]), und wir haben keinen Grund, in dieses einfache und schlichte Bekenntnis irgendwelchen Zweifel zu setzen. Auch das wird man als ganz sicher annehmen können, daß Spinoza mit seiner Moralphilosophie die reinsten und edelsten Absichten verfolgte. Wenn er trotzdem den Egoismus zum Prinzip des moralischen Verhaltens zu machen suchte, so hat er mit seiner eigenen Persönlichkeit wider diese Theorie das beste Zeugnis abgelegt, das man sich nur wünschen kann.

III. Religionsphilosophie.

Das System Spinozas vollendet sich in Untersuchungen, deren Inhalt religionsphilosophischer Natur ist, wie wir mit modernem Ausdrucke sagen können; allerdings hat Spinoza

[1]) Eben deshalb ist es auch nicht möglich, Sp.'s prinzipiellen Standpunkt dadurch zu verteidigen, daß man auf seine „Identifizierung des Nützlichen mit dem, was uns zur Erkenntnis verhilft, des Egoismus mit dem Vernunfttriebe" hinweist (Jodl, a. a. O., S. 675, Anm. 19); gewiß nimmt er diese Identifizierung vor; sie ändert aber nichts an dem egoistischen Grundcharakter seines Prinzips und ist außerdem an sich ganz ungereimt.

keineswegs die Absicht, eine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne des Wortes zu schreiben; dennoch aber trifft unsere Bezeichnung insofern zu, als er von seinem philosophischen Standpunkte aus tatsächlich zu Ergebnissen gelangt, die einen religiösen Charakter an sich tragen. Es handelt sich dabei in erster Linie um die Ausführungen über die Liebe zu Gott, mit denen Spinoza in gewisser Weise wieder dahin zurückkehrt, von wo er ausgegangen war; der Begriff Gottes steht wie am Anfang so auch am Ende seiner Philosophie; nur daß die Untersuchungen des ersten Teiles der Ethik die Aufgabe haben, uns eine theoretische Erkenntnis Gottes zu verschaffen, während die Darlegungen, in denen das System zum Abschluß gelangt, die Frage nach unserem Verhältnis zu Gott in praktischer Beziehung betreffen. Wie nun die metaphysische Erkenntnis Gottes die höchste Aufgabe für unsern begreifenden Verstand, so ist die Liebe zu Gott das höchste Ziel für unser nach Glückseligkeit strebendes Wollen. Beide Begriffe aber hängen so zusammen, daß die Liebe zu Gott aus der Erkenntnis Gottes mit Notwendigkeit entspringt. In welcher Weise dies geschieht, haben wir zu einem Teile schon geschehen. Die Beziehung unserer klar und deutlich erkannten Affekte auf Gott bringt nach der eigentümlichen Auffassung Spinozas in uns die Liebe zu Gott hervor, die um so größer ist, je mehr wir uns und unsere Affekte erkennen. Da aber alle Affekte ursprünglich nichts anderes als körperliche Affektionen sind, so ist die Liebe zu Gott, die aus der Erkenntnis der Affekte entspringt, selbst körperlich bedingt. Sie kann daher auch den Körper nicht überdauern, sondern muß mit ihm zugrunde gehen. Solange jedoch der Körper existiert, ist sie der beständigste aller Affekte und kann durch keinen anderen Affekt aufgehoben werden, da kein anderer ihr direkt entgegengesetzt ist (V, 20, Schol.).

Die Liebe zu Gott entfaltet sich jedoch noch in einer zweiten und höheren Form; nur mit der einen Seite ihres

Wesens ist sie dem Körper zugewandt und der Vergänglichkeit unterworfen; mit der anderen bezieht sie sich auf den Geist und ist ewig, wie der Geist selbst ewig ist. Freilich gilt das nicht von dem ganzen Umfang seiner Funktionen; sinnliche Vorstellung und Gedächtnis sind an den Körper gebunden und ohne diesen nicht denkbar. Insofern jedoch der Geist das von aller Zeit ganz unabhängige Wesen seines Körpers zum Ausdruck bringt, muß er selbst auch von der Zeit unabhängig und ewig sein (vgl. ob. S. 166 f.). „Obwohl wir uns daher nicht erinnern, daß wir vor dem Körper existiert haben, so fühlen wir doch, daß unser Geist, insofern er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit einschließt, ewig ist, und daß diese seine Existenz nicht durch die Zeit bestimmt oder durch den Begriff der Dauer erklärt werden kann“ (23, Schol.).

Die Ewigkeit des Geistes ist nun die Voraussetzung für die Möglichkeit der dritten Art der Erkenntnis, die „von dem Geiste als ihrer realen Ursache abhängt, insofern der Geist selbst ewig ist“ (31). Die Dinge nach dieser dritten Art zu erkennen, ist das höchste Streben und die höchste Tugend des Geistes (25); es ist wesentlich dasselbe, wie Gott zu erkennen; wer die Dinge so erkennt, geht zur höchsten menschlichen Vollkommenheit über und wird mit der größten Freude und der größten Seelenruhe erfüllt, die es überhaupt geben kann (27 mit Bew.). „Alles, was Gegenstand einer solchen Erkenntnis ist, erfreut uns und zwar in Begleitung der Vorstellung Gottes als Ursache“ (32). Infolgedessen entspringt aus der dritten Art der Erkenntnis eine intellektuelle Liebe zu Gott, die nichts anderes ist als eine Freude, die von der Vorstellung Gottes als Ursache begleitet wird, insofern wir Gott als ewig erkennen (ebd. Kor.). Diese intellektuelle Liebe ist ewig (33), und es gibt nichts in der Natur, was ihr entgegengesetzt wäre und sie aufheben könnte (37). Die intellektuelle Liebe der Seele zu Gott ist aber identisch mit der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, indem sie einen Teil dieser unend-

lichen Liebe bildet (36). Daraus folgt jedoch zugleich, „daß Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß demnach die Liebe Gottes gegen die Menschen dasselbe ist, wie die intellektuelle Liebe des Geistes gegen Gott“ (36, Kor.).

In der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder der umgekehrten Liebe Gottes zu den Menschen besteht nun unsere Freiheit und Glückseligkeit (ebd. Schol.). Während die Freude, wie wir wissen, den Übergang zu größerer Vollkommenheit bedeutet, besteht das Wesen der Glückseligkeit darin, daß wir den Zustand der Vollkommenheit erreicht haben (33, Schol.). Die Vollkommenheit ist aber für Spinoza die volle Betätigung unseres eigentlichen Wesens, und diese ist wieder mit der Tugend identisch. Also gilt auch der Satz, daß die Glückseligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist (42). Es muß daher als ein durchaus falscher Standpunkt betrachtet werden, wenn man, wie es von seiten der Religion zu geschehen pflegt, die Tugend empfiehlt, weil aus ihr die Glückseligkeit folgt; die Glückseligkeit kommt nicht als eine äußere Wirkung zur Tugend hinzu, sondern ist mit ihr identisch. Ebenso gilt, daß wir uns der Glückseligkeit nicht deshalb erfreuen, weil wir die Begierden beherrschen, sondern umgekehrt unsere Begierden zu beherrschen vermögen, weil wir uns der Glückseligkeit erfreuen (42).

Freilich nur der Weise ist imstande, das Ziel wirklich zu erreichen, das in der Ferne winkt. Denn nur er besitzt die Kraft des Geistes, um sich zu der Höhe zu erheben, auf der uns der Äther des reinen Gedankens umgibt. Daher erhellt, „wieviel der Weise vermag, und wie viel mächtiger er ist als der Unwissende, der allein von der Begierde geleitet wird. Denn abgesehen davon, daß der Unwissende von äußeren Ursachen auf vielfache Weise bewegt wird und niemals den wahren Seelenfrieden erlangt, lebt er außerdem gewissermaßen ohne Kenntnis seiner selbst und Gottes und der Dinge dahin, und sobald er aufhört,

etwas zu erleiden, hört er auch auf zu sein. Der Weise hingegen, insofern er als solcher betrachtet wird, wird kaum in der Seele bewegt, sondern seiner selbst und Gottes und der Dinge gleichsam mit ewiger Notwendigkeit sich bewußt hört er niemals auf zu sein, sondern erlangt immer den wahren Seelenfrieden."

Diese Sätze stammen aus dem Scholium, mit dem Spinoza die Untersuchungen der Ethik zum Abschluß bringt. So schlicht und einfach die mitgeteilten Worte sind, so haben sie doch die Kraft, uns im Innersten zu ergreifen und eine tiefe Wirkung auf unser Gefühl hervorzubringen. Aber wenn wir uns dieser Wirkung durchaus nicht verschließen, so wäre es doch eine schwere Sünde gegen den Geist der Wissenschaft, wollten wir Stimmungen als solchen einen maßgebenden Einfluß auf unser sachliches Urteil einräumen. In dieser Hinsicht kann nur das Votum des kritischen Verstandes gelten, der schwerlich geneigt sein wird, sich mit den letzten Ergebnissen der Spinozistischen Philosophie zu befreunden. Denn ohne Zweifel erwecken dieselben bei genauerer Betrachtung die allergrößten Bedenken. So ist es gewiß in hohem Grade auffallend, daß Spinoza auf der einen Seite Gott alle Empfindungen von Liebe und Haß entschieden abspricht (17, Kor.) und dann doch wieder ausdrücklich von der Liebe Gottes zu sich selbst und den Menschen redet. Dem Wortlaute nach liegt hier offenbar ein Widerspruch und zwar ein recht starker Widerspruch vor, den wir einem Denker wie Spinoza nicht werden zutrauen können; der Gegensatz zwischen den erwähnten Behauptungen verschwindet jedoch, wenn wir annehmen, daß unter der Liebe Gottes zu den Menschen und seiner Liebe zu sich selbst in Wirklichkeit nur gewisse Formen der menschlichen Liebe zu verstehen sind, die aber für den pantheistischen Standpunkt der Ethik zugleich als Liebe Gottes erscheinen [1]). Für diese Auffassung haben

[1]) In dem kurzen Traktat (II, 24) wird ausdrücklich gelehrt, daß man von einer Liebe Gottes zu den Menschen nicht reden kann.

wir uns schon in früherem Zusammenhang erklärt (S. 220 f.); in der Tat ist sie das einzige Mittel, um den gerügten Widerspruch zu beseitigen. Dann wäre es aber richtiger gewesen, wenn Spinoza den Begriff der Liebe Gottes gar nicht mehr verwendet und sich nicht den Anschein gegeben hätte, als habe derselbe in seinem Systeme noch eine innere Berechtigung; daß er sich hierzu nicht entschlossen hat, deutet wohl darauf hin, daß ihm daran lag, wenigstens in gewisser Weise an dem Begriffe festzuhalten, der in den Vorstellungen der überlieferten Religion und Metaphysik eine so große Rolle gespielt hatte.

Aber auch die Liebe des Menschen zu Gott verliert auf dem Standpunkt Spinozas den Sinn, den man sonst mit dem Ausdrucke zu verbinden pflegt. Wenn ich Gott lieben soll, so muß ich ihn mir als eine sittliche Persönlichkeit oder wenigstens als ein Wesen denken, das geistig-sittliche Eigenschaften besitzt. Aber wie komme ich dazu, den Gott Spinozas zu lieben? Den unpersönlichen Weltgrund, der weder Zwecke verfolgt, noch ein Interesse an dem Schicksale der Geschöpfe nimmt, die mit mathematischer Notwendigkeit aus seinem Schoße entspringen? Ich kann einen solchen Gott wohl fürchten, ich kann ihm andererseits wegen seiner unermeßlichen Größe das Gefühl der Bewunderung und vielleicht auch eine gewisse Art von Ehrfurcht entgegenbringen — aber zu lieben vermag ich ihn nicht. Tatsächlich handelt es sich auch für Spinoza viel mehr um die Erkenntnis Gottes als um die Liebe zu ihm. Nun wird man nicht bestreiten wollen, daß diese Erkenntnis imstande sein mag, uns zu erfreuen, zu erheben, zu begeistern; ein Gefühl der Liebe zu Gott braucht jedoch aus diesen Empfindungen keineswegs zu entspringen. Es gelingt Spinoza auch nur durch seine eigentümliche Definition der Liebe, aus der Erkenntnis Gottes die Liebe zu ihm als natürliche Folge abzuleiten (15, Bew., 32, Kor.). Da es aber keineswegs zutrifft, daß die Liebe ein Gefühl der Freude ist, das von der Vorstellung seiner Ursache

begleitet wird, so werden wir auch nicht zugeben, daß wir Gott lieben müssen, weil wir ihn erkennen und an dieser Erkenntnis unsere Freude haben[1]).

Bei dieser ganzen Lehre handelt es sich offenbar um ein Dogma, das nicht eine aus den Grundlagen der Spinozistischen Philosophie organisch erwachsene Frucht darstellt, sondern aus anderen Gedankenkreisen in das System aufgenommen worden ist, ohne mit ihm in einem inneren Zusammenhange zu stehen[2]). Es ergibt sich das nicht nur aus der unbefangenen Erwägung der Sache selbst, sondern auch aus gewissen Äußerungen des Spinoza, in denen er den Begriff der Liebe zu Gott als eine allgemein anerkannte und geltende Vorstellung behandelt. Dies tut er z. B., wenn er in Brief 21 (34, zweiter Absatz) an Blyenbergh schreibt: „Das wird jedermann einsehen, der nur darauf achtet, daß unsere höchste Seligkeit in der Liebe zu Gott besteht, und daß diese Liebe mit Notwendigkeit aus der Erkenntnis Gottes fließt, die uns so sehr empfohlen wird." Auch auf die Anfangsworte des 8. Kapitels vom zweiten Teil der Cogitata Metaphysica mag hier verwiesen werden, in denen im Sinne der überlieferten Metaphysik von der Liebe Gottes zu sich selbst gesprochen wird.

Für die Schwierigkeiten, die im Zusammenhange des Spinozistischen Systems der Lehre von der Liebe zu Gott entgegenstehen, ist es übrigens einerlei, ob wir es mit der vergänglichen oder der ewigen Form dieser Liebe zu tun haben. Dagegen erweckt die intellektuelle Liebe zu Gott

[1]) Das zuletzt Bemerkte gilt von der Ethik; sonst leitet Spinoza die Liebe zu einem Gegenstande aus der Erkenntnis desselben ohne weiteres und ohne die erst der Ethik angehörige Definition der Liebe ab. So heißt es z. B. im kurzen Traktat (II, 5): „Die Liebe entsteht aus der Vorstellung und Erkenntnis, die wir von einer Sache haben; und je nachdem die Sache sich größer und herrlicher zeigt, danach ist auch die Liebe größer und herrlicher in uns." Wer aber wird das als einen allgemein gültigen Satz anerkennen?

[2]) Damit soll natürlich nicht gesagt werden, daß die Lehre erst nachträglich in das System hineingekommen wäre.

wegen der von ihr vorausgesetzten Ewigkeit des menschlichen Geistes noch besondere Bedenken. Wie völlig unzulänglich die Begründung ist, die Spinoza für diese Voraussetzung gibt, haben wir schon an früherer Stelle (S. 166 f.) gesehen. Stände es aber auch ganz fest, daß es eine ewige Vorstellung von dem Wesen des menschlichen Körpers geben müsse, so würde doch daraus noch lange nicht die Ewigkeit des menschlichen Geistes folgen, da es ungereimt ist, das Wesen des Geistes in einer bloßen Vorstellung (anstatt in einem vorstellenden Subjekt) suchen zu wollen. Wenn Spinoza außerdem noch bemerkt, daß wir zwar keine Erinnerung an unsere frühere Existenz, aber doch eine Empfindung davon haben, daß wir ewig sind, so hat das natürlich als Beweismoment nicht die geringste Bedeutung. Geradezu absurd aber ist die in Lehrsatz 39 aufgestellte Behauptung, wonach im Gegensatze zu anderen Seelen die Seele dessen, der einen zu einer besonderen Vielseitigkeit von Leistungen befähigten Körper besitzt, ihrem größten Teile nach ewig sein soll. Vom Standpunkte der eigentümlichen Psychologie Spinozas ist das freilich nicht inkonsequent gedacht.

Anerkennung verdient es dagegen, daß Spinoza es entschieden ablehnt, den Glauben an die Ewigkeit des menschlichen Geistes zur Bedingung und zum Motiv des moralischen Handelns zu machen (41). Das Gute ist um seiner selbst willen und nicht aus anderen Gründen zu tun. Nur wird dieser richtige Gedanke dadurch wieder getrübt, daß Spinoza das Gute im Sinne eines egoistischen Utilitarismus auffaßt. Allerdings soll das Gute als solches das Ziel unseres Handelns sein; aber doch nur deshalb, weil es zugleich die Kraft besitzt, uns glücklich und selig zu machen. In diesem Sinne ist auch das berühmte Wort zu verstehen, daß die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist.

Schluſs.

Mit den Ausführungen über die religionsphilosophischen Lehren des Spinoza haben wir unser kritisches Geschäft im wesentlichen beendigt; es bleibt uns kaum noch etwas anderes übrig, als zu einem Gesamturteil über das System zu gelangen.

Bei der Lösung dieser nicht mehr schwierigen Aufgabe mag zunächst die quantitative Unzulänglichkeit der Spinozistischen Philosophie unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Indem wir dieses Moment hervorheben, stellen wir eine Tatsache fest, die nicht nur von den enthusiastischen Verehrern Spinozas, sondern auch von seiten der Kritik im allgemeinen viel zu wenig beachtet worden ist. Und doch liegt es eigentlich auf der Hand, daß uns Spinoza nicht ein vollständiges und durchgearbeitetes System der Philosophie, sondern im wesentlichen nur Grundzüge eines Systems liefert, denen es an der genaueren Ausführung mehr oder weniger gebricht. Die Richtigkeit dieses Urteils wird schon durch den geringen Umfang der Ethik bewiesen, der eine eingehende und gründliche Behandlung auch nur des größeren Teiles der wichtigeren philosophischen Probleme von vornherein ausschließt. Was aber Spinoza sonst noch veröffentlicht hat, tritt an philosophischer Bedeutung neben der Ethik durchaus zurück.

So ist es ganz klar, daß die Darstellung der Grundgedanken der Cartesianischen Philosophie keine Leistung von eigentümlicher und selbständiger Bedeutung ist; man kann der Gewandtheit und dem Scharfsinn, die sich in dieser kleinen Schrift bekunden, alle mögliche Anerkennung zuteil werden lassen; aber für die systematische Ausführung von Spinozas eigenem Standpunkt kommt sie

doch kaum in Betracht. Wichtiger sind in dieser Beziehung die Cogitata Metaphysica. Sie zeigen uns nicht nur, wie weit Spinoza in die Gedankenwelt der scholastischen Philosophie und Theologie eingedrungen ist, und mit welcher Sicherheit er sich innerhalb derselben zu bewegen vermag[1]); vielmehr bieten sie zugleich eine relativ selbständige Erörterung einer Anzahl von wichtigen Problemen dar und deuten verschiedentlich auf den eigenen Standpunkt des Verfassers hin, der im übrigen freilich auch in dieser Schrift nicht weiter hervortritt. Im ganzen aber besitzen auch die Cogitata für das System des Spinoza einen nur geringen Wert.

Im Gegensatz zu diesen beiden Schriften führt uns die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes in die Gedankenwelt des Spinoza selbst ein, wenn auch nur von methodologischen Gesichtspunkten aus. Aber schon der Umstand, daß die Abhandlung nur das Bruchstück einer größeren Untersuchung darstellt, bringt es mit sich, daß es in ihr nicht zu Ergebnissen von besonderer Wichtigkeit kommen kann. Doch auch abgesehen davon leidet die Schrift an sehr erheblichen Mängeln; sie ist in verschiedener Beziehung wenig klar und vertritt außerdem einen ganz unhaltbaren Standpunkt; von einem positiven Gewinn, den uns ihre methodologischen Erörterungen gewährten, kann überhaupt kaum die Rede sein. Freilich läßt sie uns in gewisse Anschauungen des Spinoza einen genaueren Einblick tun, als wir ihn durch seine sonstigen Schriften erhalten; auch hat sie namentlich als historisches Denkmal der wissenschaftlichen Entwicklung ihres Urhebers eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Eine wesentliche Erweiterung des Systems gegenüber der Ethik bietet die Abhandlung jedoch nicht, und noch weniger kann sie an sich und sachlich als eine hervorragende Leistung anerkannt werden. Wer sie als solche betrachtet, vertritt nach unserem Dafürhalten eine Meinung, die sich nicht auf stichhaltige

[1]) So dürfen wir auf Grund der Untersuchungen von Freudenthal (Spinoza u. die Scholastik) ohne Zweifel sagen.

Gründe, sondern auf eine unkritische Begeisterung für alles von Spinoza Herrührende stützt.

Dagegen ist der theologisch-politische Traktat ohne Zweifel ein wissenschaftliches Werk ersten Ranges, das für die Zeit seines Erscheinens zugleich eine Tat von ungeheurer Bedeutung war. Durch sein entschiedenes und offenes Eintreten für Freiheit des Denkens und religiöse Duldsamkeit hat sich Spinoza ein unvergängliches Verdienst erworben; in rein wissenschaftlicher Beziehung sind jedoch seine historisch-kritischen Untersuchungen über einen großen Teil der biblischen Bücher noch wichtiger; hat doch Spinoza in ihnen eine ganze Reihe von wichtigen Resultaten der modernen Bibelkritik vorweggenommen. Wenn daher der theologisch-politische Traktat in vieler Hinsicht unsere höchste Anerkennung, ja unsere Bewunderung verdient, so trägt er doch zur Ausgestaltung des Spinozistischen Systems als solchen nur wenig bei. Von prinzipieller philosophischer Bedeutung und in anderen Schriften Spinozas nicht zu finden sind fast nur die Ausführungen über das Wesen der Religion und ihr Verhältnis zur Philosophie. Gerade dem, was Spinoza hierüber sagt, wird man aber nicht beistimmen können. Denn es streitet durchaus mit den Tatsachen der Erfahrung, daß die Absicht der Religion nur auf praktische Frömmigkeit, auf die „oboedientia", wie sich Spinoza ausdrückt, und in keiner Weise auf theoretische Erkenntnis gerichtet sein soll. Mögen auch die moralisch-praktischen Wirkungen der Religion von besonderer Wichtigkeit sein, so ist es doch ganz verfehlt, die Religion in der Moral aufgehen zu lassen. Freilich gelingt es Spinoza durch seine Begriffsbestimmung in sehr einfacher Weise, zwischen Religion und Philosophie den von ihm gewünschten und ersehnten Frieden herzustellen. Aus dem Interesse, das er an diesem Zwecke nahm, wird man es wohl mit erklären müssen, daß er überhaupt zu einer so einseitigen Auffassung vom Wesen der Religion kommen konnte; ja man wird vielleicht sagen dürfen, daß dieses Interesse ihn be-

stimmt hat, eine Anschauung zu vertreten, deren Unrichtigkeit er sich im Innersten seines Herzens selbst nicht ganz verbergen konnte. Gar manche Äußerungen des theologisch-politischen Traktats sind offenbar aus taktischen Erwägungen und aus einer Anbequemung an die herrschenden religiösen Vorstellungen entsprungen; denn hätte Spinoza in jeder Beziehung ganz offen reden wollen, so würde er haben befürchten müssen, durch seine Untersuchungen einen noch größeren Entrüstungssturm zu entfesseln, als er ohnehin schon zu erwarten war und tatsächlich auch ausbrach. Daher dürfte auch die Vermutung nicht ganz unberechtigt sein, daß die prinzipielle Auffassung vom Wesen der Religion, die wir im theologisch-politischen Traktate finden, durch Erwägungen beeinflußt war, die außerhalb der Sache selbst und als solcher lagen. Der Wunsch mag hierbei wenigstens zum Teil der Vater des Gedankens gewesen sein. Um für das Denken freie Bahn schaffen zu können, hat Spinoza ein dringendes Interesse daran, daß Religion und Philosophie nichts miteinander zu tun haben möchten; infolgedessen beschränkt er die Religion gewaltsam auf praktische Aufgaben und verweist alle theoretischen Fragen in die Philosophie und Wissenschaft.

Die außerordentliche Bedeutung, die der theologisch-politische Traktat im übrigen hat, soll durch diese Ausstellung freilich nicht herabgesetzt werden. Für die richtige Würdigung der wissenschaftlichen Leistungen des Spinoza im ganzen ist es daher unumgänglich notwendig, auf dieses Werk die gebührende Rücksicht zu nehmen. In rein philosophischer Beziehung wird man jedoch sagen müssen, daß das Spinozistische System auch durch den theologisch-politischen Traktat keine allzu große Bereicherung erfährt. Noch weniger wird man dem politischen Traktat eine solche Wirkung beimessen wollen. Auch er ist ohne Zweifel eine wichtige und gedankenreiche Schrift, obwohl er mit dem theologisch-politischen Traktat seiner Bedeutung nach keineswegs auf eine Stufe gestellt werden kann. Mit der Auf-

gabe der Philosophie, wie wir dieselbe heutzutage zu fassen pflegen, haben jedoch die politischen Untersuchungen des Spinoza nur wenig zu tun; daher besteht für uns auch keine Notwendigkeit, auf ihren Inhalt näher einzugehen. Abgesehen von den allgemeinen und grundlegenden Erörterungen, die aber gegenüber den entsprechenden Ausführungen im theologisch-politischen Traktat und in der Ethik wenig Neues bieten, kommt die Schrift für die Beurteilung des Systems als solchen und in den Grenzen, die wir unserer Kritik gesetzt haben, jedenfalls nicht weiter in Betracht.

Auch die kurze Abhandlung von Gott und dem Menschen kann neben der Ethik eine selbständige systematische Bedeutung nicht in Anspruch nehmen. So außerordentlich wichtig sie auch für unsere Kenntnis der historischen Entwicklung der Spinozistischen Philosophie ist, so verhält sie sich in sachlicher Beziehung zur Ethik doch nur wie der Grundriß und Entwurf zu dem fertigen Gebäude. Zwar können die Ausführungen des kurzen Traktats in mancher Hinsicht zu einer Ergänzung der in der Ethik gebotenen Darlegungen dienen; mehr aber werden wir nicht sagen dürfen, wenn wir nicht den systematischen mit dem historischen Gesichtspunkt verwechseln wollen.

Während wir demnach den kurzen Traktat entbehren könnten, ohne für unsere Kenntnis des Systems etwas Wesentliches zu verlieren, würde es keineswegs richtig sein, wenn wir die gleiche Behauptung auch in bezug auf die Briefe aufstellen wollten. Wir haben in unserer Kritik von den Briefen einen so umfassenden Gebrauch machen müssen, daß sich schon daraus ergibt, wie wichtig sie auch in systematischer Hinsicht sind. Freilich kann auch von ihnen nicht gesagt werden, daß sie dem Inhalte der Ethik einen sehr großen Schatz von neuen Gedanken hinzufügten, die das System als solches in erheblichem Maße bereicherten; aber doch empfängt in ihnen eine Anzahl von wichtigen Lehren eine höchst willkommene Ergänzung und Erweiterung.

Außerdem gewähren sie uns sehr bedeutungsvolle, weil sonst nirgends zu findende Aufschlüsse über die Persönlichkeit, die Lebensansichten, die geistigen und wissenschaftlichen Interessen des Spinoza, wie wir das früher zum Teil gesehen haben und hier nicht im einzelnen zu schildern brauchen. Nur auf die wichtigen Auseinandersetzungen über religiöse Fragen, die in den Briefen enthalten sind, sei noch einmal hingewiesen; auch neben den Ausführungen im theologisch-politischen Traktat und den betreffenden Abschnitten der Ethik haben diese Darlegungen ihren selbständigen und großen Wert; um sich davon recht genau zu überzeugen, lese man z. B. den gewaltigen Brief an A. Burgh (76 [74]), der für Spinozas Stellung zur Religion in ihren historisch gegebenen Formen ganz besonders charakteristisch ist.

So wichtig die Briefe hiernach im ganzen sind, so werden wir ihre Hauptbedeutung doch nicht in den Erörterungen suchen dürfen, die den in der Ethik behandelten Problemen gewidmet sind. Daher können auch sie nichts an der Tatsache ändern, daß das System seinem wesentlichen Inhalte nach in der Ethik niedergelegt ist und durch alle sonstigen Auslassungen Spinozas nur eine sekundäre Erweiterung und Vervollständigung erfährt. Die Ethik selbst aber ist ein Werk von so mäßigem Umfange, daß es prinzipiell ausgeschlossen ist, in ihrem Rahmen ein einigermaßen umfassendes und ausgeführtes System der Philosophie zur Darstellung zu bringen. Hierüber sollte unter sachkundigen Beurteilern der Spinozistischen Lehre kein Zweifel und keine Meinungsverschiedenheit bestehen. Überlegen wir nur, wie es sich im einzelnen mit der Durchbildung des Systems verhält! Disziplinen wie Ästhetik und Geschichtsphilosophie[1]) fehlen gänzlich; die Naturphilosophie ist auf kurze Darlegungen und fragmentarische Äußerungen beschränkt; etwas ausführlicher sind Erkenntnis-

[1]) Eine positive Geschichtsphilosophie kann freilich dem Boden der Spinozistischen Weltanschauung überhaupt nicht entwachsen.

und Methodenlehre behandelt, aber auch sie gelangen über ein sehr unvollkommenes Entwicklungsstadium kaum hinaus! Die Disziplinen, die im wesentlichen den Inhalt der Ethik bilden, sind Theologie, Psychologie und Moralphilosophie mit Einschluß der von uns sogenannten Religionsphilosophie. Von diesen Teilen des Ganzen sind es wieder die beiden letzten, die den breitesten Raum einnehmen. Die Psychologie verdankt jedoch diesen Vorzug hauptsächlich dem Umstande, daß Spinoza die Affekte mit so großer Ausführlichkeit untersucht. Nun mag es an und für sich ein Gegenstand von großem Interesse und auch von erheblicher Wichtigkeit sein, Wesen und Ursprung der Affekte genauer zu erörtern; vom Standpunkte des philosophischen Systems aus wird man aber der Affektenlehre nur eine untergeordnete Bedeutung beilegen können. Daher hat die Ausführlichkeit, mit der sich Spinoza im Interesse der Moralphilosophie auf die Untersuchung der Affekte einläßt, den großen und schweren Nachteil, daß dadurch der Raum für viel wichtigere Dinge ungebührlich beschränkt wird [1]). In metaphysischer Hinsicht wäre es jedenfalls weit

[1]) Diese Ausführlichkeit beruht ohne Zweifel mit auf dem Umstande, daß die Affekte in den ersten Jahrhunderten der neueren Philosophie einen sehr beliebten Gegenstand der Untersuchung bildeten, über den allmählich eine sehr umfangreiche Literatur entstanden war, die wieder auf mittelalterliche und namentlich antike Lehren über den gleichen Gegenstand zurückweist. Es darf als sicher angenommen werden, daß Sp. von dieser gesamten Literatur nicht etwa nur die Abhandlung des Cartesius über die Leidenschaften, sondern auch noch eine Anzahl anderer Schriften gekannt hat, da er ja selbst im Plural von Autoren redet, die über die Affekte geschrieben haben (III, Vorr.), und er ausdrücklich die Stoiker erwähnt (V, Vorr.). Man vergleiche hierzu den lehrreichen Aufsatz von Dilthey, Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 17. Jahrhunderts (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1904, S. 2 ff., 316 ff.); außerdem einige Bemerkungen desselben Autors im Archiv f. Gesch. d. Phil., V, 490, VII, 77 ff. Dilthey bespricht eine ganze Reihe von Werken über die Affektenlehre. Auf andere, französische Autoren verweist Couchoud, Benoit de Spinoza,

interessanter gewesen, wenn Spinoza den Versuch gemacht hätte, seine prinzipielle Auffassung vom Wesen der Seele und ihrem Verhältnisse zum Leib genauer durchzuführen und ihre Übereinstimmung mit den Tatsachen der Erfahrung im einzelnen nachzuweisen. Wie viel seine Untersuchungen aber in dieser Hinsicht zu wünschen übriglassen, haben wir früher zur Genüge festgestellt.

Auch den theologischen Lehren des Spinoza fehlt es trotz ihres relativen Umfangs an der Vollständigkeit der Ausführung, die sie besitzen müßten, um berechtigten Anforderungen des Lesers zu genügen. Zwar verwendet die Ethik ziemlich viele Mühe auf die Feststellung der Begriffe und Sätze, an denen ihr in diesem Teile des Systems hauptsächlich gelegen ist. Dennoch aber kann Spinoza der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß er seine eigentümlichen Ansichten keineswegs so genau entwickelt und so eingehend begründet hat, wie es eigentlich erforderlich gewesen wäre. Man erinnere sich nur, wie kurz und unbedeutend die Argumente sind, durch die er nachweisen will, daß Gott weder Intellekt noch Wille zugesprochen werden können; man bedenke, wie leicht er es sich macht, um den Satz abzuleiten, daß Denken und Ausdehnung göttliche Attribute sind, obwohl doch die erste Bestimmung anderen Behauptungen des Systems und die zweite allen gesunden Anschauungen über das Wesen Gottes fundamental widerspricht! Selbst wenn man sich daher mit den theologischen Lehren Spinozas sachlich ganz für einverstanden erklären wollte, würde man die quantitative Unzulänglichkeit ihrer Durchbildung doch nicht in Abrede stellen können [1]).

S. 207 f.; doch ist der Einfluß der von ihm genannten Schriftsteller auf Sp., den er speziell von La Chambre behauptet, mir sehr fraglich.

[1]) Indem ich dies niederschreibe, vergesse ich keineswegs, daß es auch andere hervorragende Denker unterlassen haben, ihre theologischen Überzeugungen eingehender zu entwickeln, ja gar manche in dieser Beziehung hinter Spinoza noch weit zurückstehen; dadurch wird jedoch die oben geschilderte Sachlage nicht verändert.

Erheblich umfangreicher sind wieder die moralphilosophischen Untersuchungen, wie sich das aus dem Zwecke der Ethik ohne Schwierigkeit erklärt. Dennoch beschränkt sich Spinoza auch hier in der Hauptsache auf die Entwicklung seiner wesentlichsten Gedanken und ist jedenfalls weit davon entfernt, uns ein eigentliches System der Moralphilosophie zu liefern. Was im besonderen die Lehre von der Willensfreiheit anbelangt, so brauchen wir nach dem früher Gesagten die große Unvollständigkeit seiner Darlegungen kaum noch einmal zu betonen.

So ergibt sich uns denn das durchaus unbestreitbare Resultat, daß Spinoza keine einzige philosophische Disziplin ausführlich bearbeitet und zu einer umfassenderen Darstellung gebracht hat. Von einem System ersten Ranges muß aber unbedingt eine gewisse Vollständigkeit und Ausführlichkeit in der Behandlung wenigstens der wichtigeren philosophischen Probleme und Disziplinen verlangt werden. Allerdings übersteigt es wohl die Kraft eines einzelnen Menschen, ein System zu schaffen, das sich mit ebenso eingehenden wie gründlichen Untersuchungen über das Gesamtgebiet der Philosophie und alle seine Teile verbreitet. Wie viel näher man aber dem Ideale systematischer Vollständigkeit zu kommen vermag, als es Spinoza gelungen ist, beweisen die Lehrgebäude eines Aristoteles, eines Kant, eines Hegel, eines Hartmann. Mit ihnen verglichen besitzt das Spinozistische System doch nur einen dürftigen Umfang und erscheint auch dann noch sehr unvollständig, wenn man selbst den theologisch-politischen und den politischen Traktat einem großen Teil ihres Inhaltes nach als philosophische Leistungen gelten lassen will.

Schon diese quantitative Unzulänglichkeit verhindert uns, die Philosophie Spinozas als ein System ersten oder sagen wir vielleicht allerersten Ranges gelten zu lassen. Freilich würden wir diesen Gesichtspunkt nicht in dem Maße betonen, wenn wir über den positiven Inhalt der Gedanken Spinozas günstiger urteilen könnten. Dabei soll

hier kein besonderes Gewicht auf den Umstand gelegt werden, daß von den Ausführungen der Ethik ein nicht unbeträchtlicher Teil auf unfruchtbare, formelle Erörterungen entfällt. Denn auch in diesen Abschnitten bekundet sich immerhin viel Scharfsinn und Energie des Denkens. Aber daß sich gegen die Richtigkeit der meisten Lehren Spinozas so schwere Bedenken erheben, ist eine Tatsache, die uns das Recht gibt, auch die quantitative Unzulänglichkeit des Systems als einen besonders großen Mangel zu empfinden. Könnte man sich mit dem wesentlichen Inhalt der Ethik einverstanden erklären, so möchte es noch viel eher hingehen, daß es Spinoza an der Durchführung seiner Gedanken in so hohem Grade hat fehlen lassen. Da jedoch die große Mehrzahl seiner Anschauungen keineswegs von vornherein das Präjudiz der Richtigkeit für sich hat, vielmehr in einem starken Gegensatz nicht nur zu den gewöhnlichen Vorstellungen, sondern auch zu den Tatsachen der Erfahrung steht, so wäre es um so mehr die Pflicht des Spinoza gewesen, auf eine genaue und gründliche Durchbildung seines Standpunktes bedacht zu sein.

Allerdings wird man, um gerecht zu urteilen, nicht außer acht lassen dürfen, daß Spinozas wissenschaftliche Tätigkeit durch mancherlei äußere Umstände gehemmt und beeinträchtigt wurde. Es war vor allen Dingen die Kürze seines Lebens, die ihn gehindert hat, seine wissenschaftlichen Pläne sämtlich zur Ausführung zu bringen; aber auch Krankheit und noch mehr die Sorge um seinen Lebensunterhalt mögen ihm viele kostbare Stunden geraubt haben. Doch ist er durch die technische Tätigkeit, zu der ihn die Beschränktheit seiner Mittel nötigte, schwerlich in eine ganz besonders ungünstige Lage versetzt worden; ob ihm die Anfertigung seiner optischen Gläser z. B. so viel Zeit für die eigentlich wissenschaftliche Arbeit entzogen hat, wie einem Kant seine überaus umfangreiche und anstrengende akademische Wirksamkeit, ist mir nach allem, was wir von Spinoza wissen, jedenfalls höchst fraglich.

Wäre wirklich durch die Ausübung seiner technischen Kunst der größte Teil seiner Zeit in Anspruch genommen gewesen, so würde man kaum verstehen können, wie er imstande war, sich die Muße zu seinen umfassenden Studien und zu der ausgebreiteten Lektüre zu verschaffen, deren deutliche Spuren uns in seinen Schriften und Briefen entgegentreten; auch wäre es schwer zu begreifen, daß er unter solchen Umständen den Ruf nach Heidelberg trotz sonstiger Bedenken nicht angenommen haben sollte[1]).

Daher müssen wir doch sagen, daß es keineswegs bloß an äußeren Verhältnissen gelegen haben kann, wenn Spinoza nicht dazu gekommen ist, sein philosophisches System weiter auszugestalten. Auch unter anderen Bedingungen und bei längerem Leben würde er die Haupt- und Grundlehren seiner Philosophie wahrscheinlich in dem Zustande gelassen haben, in dem sie uns jetzt in der Ethik entgegentreten. Zwar wird man mit Sicherheit annehmen dürfen, daß er den politischen Traktat vollendet hätte; auch spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß das Werk über die Physik, das er schreiben wollte (Br. 59 [63] f.), nicht unausgeführt geblieben wäre; und ebenso möchte er wohl noch diese oder jene Abhandlung, wenn auch nicht veröffentlicht, so doch im Manuskripte ausgearbeitet haben. Aber das System als solches, wie es in der Ethik niedergelegt ist, hat er doch offenbar seinem wesentlichen Inhalte nach als abgeschlossen betrachtet; jedenfalls besteht kein Grund zu der Vermutung, daß er einer größeren Anzahl von den in der Ethik behandelten Gegenständen nach-

[1]) Um den verhältnismäßig geringen Umfang der wissenschaftlichen Leistungen Spinozas zu erklären, macht Fischer (190 f.) auch auf den Umstand aufmerksam, daß die literarische Tätigkeit des Philosophen des belebenden Momentes entbehrt hätte, welches in dem Interesse und der Teilnahme weiterer Kreise liegt; ich für meine Person möchte dieser Tatsache, soweit sie überhaupt Tatsache ist, keine so große Bedeutung zuschreiben, obwohl ich die Bemerkung Fischers nicht ganz zurückweisen will.

träglich noch weitere und eingehendere Untersuchungen gewidmet haben würde.

Daß sich die Sache wirklich so verhalten dürfte, ergibt sich auch aus einer Vergleichung der Ethik mit dem kurzen Traktat. So viel reifer und vollendeter das spätere Werk auch sein mag, so sind doch die grundlegenden Gedanken der Ethik fast alle bereits in der früheren Schrift ausgesprochen. Spinoza ist ja besonders frühzeitig zu den wesentlichen Elementen der ihm eigentümlichen Weltanschauung gelangt; denn bereits in den fünfziger Jahren war er imstande, seine prinzipiellen Überzeugungen in der zusammenhängenden Darstellung des kurzen Traktats zum Ausdruck zu bringen. Trotz der Kürze seines Lebens hätte er also an und für sich Zeit genug gehabt, um seinen Ansichten die Breite der Ausführung zuteil werden zu lassen, die wir vermissen. Was daher in einem Zeitraum von zwei Jahrzehnten nicht geschah, würde gewiß auch unterblieben sein, wenn er erheblich länger gelebt hätte.

Doch mag dem sein, wie ihm wolle, so ist das System jedenfalls in der Form zu beurteilen, in der es uns tatsächlich vorliegt; muß man dies zugeben, so gilt aber auch der Satz, daß der Philosophie des Spinoza eine quantitative Unzulänglichkeit anhaftet, die ihre wissenschaftliche Bedeutung gegenüber gar manchem anderen Systeme in hohem Grade beeinträchtigt.

Wie durch keine sonstigen Vorzüge, so kann dieser Mangel auch nicht durch die Eigenschaft einer ganz besonderen Konsequenz beseitigt werden, die man der Spinozistischen Philosophie so häufig nachgerühmt hat. Denn einmal hängt die Bedeutung philosophischer Schöpfungen keineswegs in erster Linie von ihrer Konsequenz ab, so wichtig Konsequenz des Denkens für einen Philosophen auch sein mag; zweitens aber ist es eine ganz unzutreffende Ansicht, daß Spinozas System durch eine geradezu einzigartige Folgerichtigkeit der Gedankenentwicklung aus-

gezeichnet wäre. Gewiß ist Spinoza für seine Person ein streng und systematisch denkender Kopf; in seiner Philosophie aber ist die Konsequenz lange nicht so groß, wie es der oberflächlichen und unkritischen Betrachtung zunächst scheinen mag.

Daß unter dem rein formellen Gesichtspunkte die Ableitung der einzelnen Behauptungen aus ihren Voraussetzungen und damit die Konsequenz des Systems sehr viel zu wünschen übrig läßt, hat sich uns früher mit einer jeden Zweifel ausschließenden Deutlichkeit gezeigt. Aber auch in sachlicher Hinsicht ist es um die Konsequenz der in der Ethik enthaltenen Gedanken des öfteren recht mißlich bestellt. Das Grundgebrechen, an dem das System in dieser Beziehung leidet, liegt in dem Umstand, daß es Spinoza durchaus unmöglich ist, aus dem Begriffe Gottes als der unendlichen Substanz dessen einzelne Eigenschaften und den Inhalt der gegebenen Wirklichkeit abzuleiten. Sodann ist es widerspruchsvoll und inkonsequent, wenn Gott Wille und Intellekt ausdrücklich abgesprochen und ihm doch das Attribut des Denkens beigelegt wird; nicht minder bezeichnet es einen Widerspruch, daß das höchste Ziel menschlichen Strebens in der Liebe zu Gott liegen soll, während doch Gott die Eigenschaften gerade fehlen, um derentwillen allein ein Gefühl der Liebe zu ihm einen Sinn haben könnte. Auch die Psychologie Spinozas ist keineswegs konsequent durchgebildet. Neben der identitätstheoretischen und parallelistischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele, die die eigentlich prinzipielle Ansicht Spinozas bildet, laufen zwei andere Anschauungen einher, die ebenso zu der grundlegenden Auffassung, wie auch untereinander im Widerspruch stehen; denn während die eine eine entschieden materialistische Färbung zeigt, hebt die andere die Selbständigkeit und die Unabhängigkeit des Seelenlebens vom Körper in einem dualistisch-spiritualistischen Sinne hervor. Ein ähnlicher Widerspruch tritt uns auch in der Lehre von der Willensfreiheit entgegen, in der sich neben

der gänzlichen Leugnung doch auch wieder eine gewisse Anerkennung der Fähigkeit des freien Wollens und Handelns findet. Endlich verweisen wir noch einmal auf die starken Inkonsequenzen der Spinozistischen Moralphilosopie, die so offenkundig sind, daß sie der unbefangenen Auffassung eines normalen Denkens unmöglich entgehen können.

Die landläufige Meinung[1]) von der Konsequenz des Spinoza wird hiernach sehr erheblicher Einschränkungen bedürfen, um mit den Tatsachen wirklich in Einklang zu stehen. Doch wollen wir deshalb nicht etwa behaupten, daß das System als Ganzes nur ein Aggregat künstlich zusammengefügter, verschiedenartiger Bestandteile sei. Bei aller Betonung der vorhandenen Inkonsequenzen verkennen wir doch die Folgerichtigkeit nicht, mit der Spinoza einen großen Teil der Grundgedanken seiner Philosophie aus einander entwickelt. So ist es von seinem Standpunkte aus freilich konsequent, wenn er die Begriffe von Schönheit, Ordnung, Freiheit, Zweckmäßigkeit für menschliche Einbildungen erklärt; wo sich alle Dinge mit geometrischer Notwendigkeit aus einem Weltgrunde entwickeln, der selbst des Willens und der Intelligenz entbehrt, da ist die völlige Entgeistigung der Natur allerdings die notwendige Folge und bleibt dem Menschen für seine Person schließlich nichts anderes als die resignierte Unterordnung unter einen zwecklosen Weltlauf übrig. Wenn man daher bei dem Lobe der Spinozistischen Konsequenz, wie es wohl meistens der Fall ist, in erster Linie diese Punkte im Auge hat, so wollen wir die Folgerichtigkeit der Gedankengänge, denen das Lob gilt, keineswegs in Abrede stellen. Nur drängt sich uns sofort die Frage auf, ob denn die geschilderte Konsequenz eine so bedeutende philosophische Leistung bezeichnet, um eine ganz besondere und außerordentliche

[1]) So kann man auch heute wohl noch sagen, wenn man namentlich die in Laienkreisen herrschenden Vorstellungen berücksichtigt.

Anerkennung zu verdienen. Sollte es sich nicht vielmehr von selbst verstehen, daß aus den Vorstellungen, die sich Spinoza von der Beschaffenheit des Weltgrundes und dem Charakter des Naturgeschehens gebildet hatte, gerade diese Folgerungen abgeleitet werden mußten? Wird man nicht sagen dürfen, daß der Verfasser der Ethik ein sehr mittelmäßiger und beschränkter Kopf hätte sein müssen, um diese höchst einfachen Konsequenzen nicht einzusehen?

Man mag daher die Folgerichtigkeit Spinozas im übrigen beurteilen, wie man will: wegen der Ableitung einer naturalistischen Weltanschauung aus naturalistischen Voraussetzungen hat man ganz gewiß keinen Anlaß, ihm eine sonst nicht erreichte Konsequenz des Denkens zuzuschreiben. Höchstens daß er es subjektiv ertragen hat, bei einem so öden und einseitigen Weltbilde stehen zu bleiben, ist in gewisser Weise vielleicht etwas Großes; nur liegt in dieser Beziehung die Leistung mehr auf seiten des Charakters als des Intellekts und der wissenschaftlichen Einsicht. In theoretischer Hinsicht dagegen verdient diese Art von Konsequenz ebensowenig überschwängliche Lobsprüche wie der Materialismus, der seine Voraussetzungen sogar noch viel folgerichtiger, weil viel einseitiger durchführt. Ja wir sehen uns genötigt, noch weiter zu gehen und Spinoza das hartnäckige Festhalten an seinen Lehren und Theorien zum entschiedenen Vorwurf zu machen; in gewisser Hinsicht handelt es sich bei ihm viel weniger um eine rühmenswerte Konsequenz als um ein eigensinniges Beharren auf dem einmal eingenommenen Standpunkt. Wie wir gesehen haben, widersprechen fast alle seine eigentümlichen Lehren auf Schritt und Tritt der Erfahrung und lassen sich zum größten Teile in keiner Weise mit der gegebenen Wirklichkeit in Einklang bringen. Diese Tatsache hätte Spinoza anerkennen und sich dadurch zu einer Korrektur seiner Ansichten bestimmen lassen sollen. Das wäre das richtige und jedenfalls viel löblicher gewesen als die wenig verdienstliche Konsequenz der Einseitigkeit, die sein System in sehr

erheblichem Umfange beherrscht und sein Auge gegen die Tatsachen oder doch den objektiven Eindruck der Tatsachen verschließt, die nicht in der Richtung des von ihm eingeschlagenen Weges liegen.

Diese Ausstellungen sollen nun freilich nicht die Bedeutung haben, daß die in der Philosophie des Spinoza enthaltene Konsequenz überhaupt keiner Anerkennung mehr würdig wäre; denn auch nach unserer Auffassung gehören Strenge und Folgerichtigkeit der Gedankenentwicklung zu den Merkmalen, die den prinzipiellen Charakter seines Systems bedingen; das schließt aber eine Menge von Inkonsequenzen im einzelnen nicht aus und darf uns jedenfalls nicht abhalten, mit Entschiedenheit den übertriebenen Vorstellungen entgegenzutreten, die sich seit F. H. Jacobi auch in dieser Beziehung über die Spinozistische Philosophie gebildet haben.

Von den Widersprüchen, die in seinem Systeme vorhanden sind, würde Spinoza einige vielleicht vermieden haben, wenn er bei seinen Untersuchungen ausschließlich theoretische und wissenschaftliche Zwecke verfolgt hätte. Wir wissen jedoch, daß sein Denken in letzter Instanz von praktisch-religiösen Interessen geleitet und beherrscht wird. Bei verschiedenen, wenn auch nur seltenen Gelegenheiten kommt diese Tendenz seiner Philosophie auf eine erhabene und ergreifende Weise zum Ausdruck. Es ist nicht zu leugnen, daß in den Ausführungen, in denen dies geschieht, sich ein tiefer und echt philosophischer Geist offenbart. Das wird man um so eher zuzugeben bereit sein, wenn man eine ähnliche Auffassung vom Zwecke der Philosophie in sich selbst erlebt hat. Und gewiß kann man letzteres von sehr vielen Denkern behaupten. Denn es liegt nur zu nahe und ist namentlich für das Jugendalter des Geistes sehr natürlich, die philosophische Erkenntnis in den Dienst religiöser und praktischer Interessen zu stellen.

Dennoch aber wird man sagen müssen, daß es nicht die höchste und wichtigste Aufgabe der Philosophie ist,

uns die Frage zu beantworten, was wir tun sollen, um „selig zu werden“. Erste und letzte Pflicht des Philosophen ist vielmehr, „reines Subjekt des Erkennens“, „klares Weltauge“ zu werden, um die Wirklichkeit so treu und objektiv wie nur möglich im eigenen Geiste abzuspiegeln. Wer das nicht zugeben will, gesteht eben damit ein, daß sich ihm das innerste Wesen der Philosophie noch nicht völlig erschlossen hat. Wenn daher bei Spinoza der praktische Gesichtspunkt entschieden mit im Vordergrunde steht, so müssen wir gegen ihn den Vorwurf erheben, daß er einer Auffassung huldigt, die im Prinzip nicht als völlig richtig und nicht als die höchste Form des Bewußtseins vom Wesen der Philosophie angesehen werden kann. Freilich ist deshalb nicht zu leugnen, daß es der ungewöhnlichen Geisteskraft des Spinoza in ziemlich hohem Grade gelingt, von seinen theoretischen Untersuchungen den Einfluß der praktischen Tendenz fernzuhalten. Daß er aber diesen Einfluß gänzlich ausgeschlossen und sich allenthalben auf der reinen Höhe völlig objektiver Betrachtung gehalten hätte, wird man nicht behaupten dürfen. So ist z. B. seine Lehre von der Liebe zu Gott gewiß nicht aus bloß theoretischen Erwägungen entsprungen, da gar nicht einzusehen ist, wie die objektive Erkenntnis vom Wesen der Spinozistischen Weltsubstanz in uns die begeisterte Liebe entzünden soll, die doch die Ethik verkündet.

Auch die historische Bedingtheit der philosophischen Anschauungen des Spinoza darf natürlich nicht außer acht gelassen werden, wenn man ein objektives Urteil über die Bedeutung seiner Leistungen gewinnen will. Diese Bedingtheit ist erheblich größer, als es zunächst scheint und man früher im allgemeinen angenommen hat. Zwar daran konnte man bei einiger Sachkenntnis niemals zweifeln, daß eine weitgehende Abhängigkeit des Spinoza von der Philosophie des Cartesius besteht. Aber zu den Einwirkungen, die er von Cartesius empfing, kommen noch eine ganze Reihe anderer historischer Einflüsse hinzu. Und dabei

handelt es sich nicht etwa nur um flüchtige und vorübergehende Anregungen, die für die Ausbildung des Systems ohne tiefere Bedeutung gewesen wären. Vielmehr sind es Haupt- und Grundgedanken seiner Philosophie, in denen er sich von bestimmten Lehren der Renaissance, von der Scholastik, dem Stoizismus, den Anschauungen eines Hobbes abhängig erweist. Die schöpferische Kraft und Originalität seines Denkens braucht man deshalb absolut nicht zu leugnen. Nur zeigen sich diese Eigenschaften bei ihm wohl weniger in der Aufstellung vorher nie ausgesprochener, ganz neuer Ansichten, als vielmehr in der eigentümlichen Fortbildung und Kombination von Gedanken, die in weniger entwickelter Form oder in anderem Zusammenhange auch früher schon vorhanden waren[1]).

---

[1]) Es liegt nicht in der Absicht meiner Schrift, auf die vielbehandelte Frage nach den Quellen, aus denen die Spinozistische Philosophie entsprungen ist, ausführlicher einzugehen. Ein paar kurze Bemerkungen möchte ich mir aber doch noch gestatten. Mit der großen Mehrzahl der modernen Spinozaforscher bin ich der Meinung, daß es nicht möglich ist, die eigentümliche Weltanschauung der Ethik im wesentlichen nur aus einer Fort- und Umbildung der Gedanken des Cartesius zu erklären. Mit besonderer Entschiedenheit hat K. Fischer letztere Ansicht vertreten und bis zuletzt an ihr festgehalten. Dagegen sprechen aber sehr starke und wie ich glaube entscheidende Gründe. Schon deshalb ist es nicht wahrscheinlich, daß die Philosophie des Cartesius die fast ausschließliche Grundlage der Spekulation Sp.'s gewesen ist, weil Sp., ehe er Cartesius kennen lernte, gewiß schon bedeutsame Anregungen seines philosophischen Denkens empfangen hatte. Damit meine ich hier den Einfluß, den das Studium der jüdischen Theologie und Philosophie auf Sp.'s frühreifen Geist haben mußte. Denn wenn ich auch nicht im entferntesten daran denke, aus diesem Einfluß das System Sp.'s erklären zu wollen, so möchte ich denselben auf der anderen Seite doch auch nicht zu gering anschlagen. Man wird schwerlich daran zweifeln können, daß Sp. durch diese Studien zuerst in philosophische Probleme eingeführt und zur genaueren Beschäftigung mit wichtigen Fragen der Spekulation veranlaßt worden ist. Daß dies für seine weitere philosophische Entwicklung aber ohne erhebliche Bedeutung gewesen wäre, dürfte schon aus rein psychologischen Gründen ganz

Dieser Umstand würde uns jedoch nicht im mindesten abhalten, der wissenschaftlichen Bedeutung des Spinozismus

---

unwahrscheinlich sein. Daher glaube ich auch, daß die Untersuchungen Joëls über Sp.'s Verhältnis zur jüdischen Philosophie des Mittelalters trotz aller Übertreibungen und unhaltbaren Behauptungen des Verfassers doch für die Genesis der Spinozistischen Philosophie eine Reihe von beachtenswerten Darlegungen enthalten. (Außer den S. 326 genannten Schriften vgl. man noch die Abhandlung „Sp.'s theol.-pol. Traktat, auf seine Quellen geprüft", 1870.) Jedenfalls genügten allein diese Studien Sp.'s, um zu bewirken, daß er bei der ersten Bekanntschaft mit Cartesius nicht mehr ein völliger Neuling auf philosophischem Gebiete und bei der Selbständigkeit seines Geistes wohl kaum geneigt war, sich gänzlich in die Gefolgschaft des großen französischen Denkers zu begeben.

Vergleichen wir nun die Systeme beider Philosophen ihrem Inhalt nach miteinander, so liegen zwar eine Reihe wichtiger Übereinstimmungen, aber auch fundamentale Unterschiede vor. Wenn Sp. die Identität von Gott und Natur behauptet und die Dinge zu bloßen Modis der einen Substanz macht, wenn er die innere Einheit der absolut unendlichen und vollkommenen Natur, die Beseeltheit aller Dinge, die Identität von Denken und Ausdehnung lehrt, wenn er sein System in dem mystisch gefärbten Begriff von der Liebe zu Gott gipfeln läßt, in dem unsere Freiheit und Seligkeit beruht, so sind das alles Gedanken, die sich von der Weltanschauung des Cartesius weit entfernen und auch nicht als natürliche Konsequenzen derselben angesehen werden können. Zwar ist es leicht, aus der Behauptung des Cartesius, daß im eigentlichen Sinne nur Gott Substanz sei, die Folgerung abzuleiten, daß es überhaupt nur die eine, göttliche Substanz gibt (Fischer, S. 274); aber wenn die Einzeldinge keine Substanzen sind, so ist das durchaus nicht gleichbedeutend mit dem positiven Satze, auf den alles ankommt, daß die Dinge bloße Modi der einen Substanz sind, die ihr Wesen unmittelbar in ihnen entfaltet. Ebensowenig kann nach m. D. die ganz gelegentliche Bemerkung des Cartesius (6. Med.), „daß er unter Natur im allgemeinen jetzt (!) nichts anderes verstehe, als entweder Gott selbst oder das von Gott geordnete Weltall" mit Fischer (275) als Ausgangspunkt der Spinozistischen Identifizierung von Gott und Natur betrachtet werden. Vielmehr wird es durchaus notwendig sein, nach einer besseren Erklärung dieser und der anderen vorhin erwähnten Lehren zu suchen. Da liegt es nun nahe, mit Sigwart an einen maßgebenden Einfluß der Philosophie Brunos auf Sp. zu

auch die höchste Anerkennung zuteil werden zu lassen, wenn es nicht eben schwerwiegende andere Gründe gäbe,

denken; ein stringenter Beweis dafür ist freilich weder von Sigw. noch von anderer Seite bisher geführt worden; als zum mindesten wahrscheinlich wird dieser Einfluß nach den Darlegungen Sigwarts aber wohl gelten dürfen. Vielleicht sind es jedoch auch andere, einem ähnlichen Gedankenkreise angehörige Schriften als solche von Bruno gewesen, durch die Sp.'s Lehre in den angedeuteten Beziehungen mit bestimmt worden ist. Will man aber auch diese Möglichkeit ablehnen, so wird noch lange nicht bewiesen, daß der Ursprung der genannten Lehren im System des Cartesius zu suchen ist; vielmehr würde man bei Ablehnung aller anderen historischen Einflüsse sagen müssen, daß hier durchaus eigene und originelle Gedanken des Sp. vorliegen, die freilich mit Cartesianischen Lehren zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen sind. Daß ich übrigens die Lehre von der einen Substanz, deren Modi alle übrigen Dinge sind, eine Lehre, die von der Identifizierung Gottes und der Natur noch sehr wohl unterschieden werden muß, im wesentlichen für das Ergebnis von Sp.'s eigenem Nachdenken halte, habe ich früher schon bemerkt (284).

Wenn sich Fischer für seine Auffassung sodann auf das Zeugnis des Colerus beruft (120, 270), wonach Sp. erklärt haben soll, was er von philosophischer Erkenntnis besitze, verdanke er dem Studium der Werke des Cartesius, so ist diese Berufung leider hinfällig geworden, seit sich herausgestellt hat, daß der angeführte Satz zwar in der französischen Übersetzung der Lebensbeschreibung des Colerus, aber nicht bei Colerus selbst in dem holländischen Text steht; da heißt es vielmehr, daß Sp. nach seiner Aussage von den Werken des Cart. das größte Licht für seine Naturerkenntnis empfangen habe. (Vgl. Freudenthal, Lebensgesch. Sp.'s, S. 39, 250.) Das aber ist etwas ganz anderes.

Durch die mehrfach erwähnten Untersuchungen des eben genannten Forschers über Sp. und die Scholastik ist auch der sichere und einwandfreie Nachweis erbracht worden, daß sich in Sp.'s Philosophie eine Menge scholastischer Elemente finden, die hauptsächlich der jüngeren Scholastik entnommen sein dürften. Aber auch ohne die speziellen Untersuchungen von Fr. ist klar, daß Sp. sich in seiner Metaphysik, im besonderen bei den ontologischen Konstruktionen seiner Theologie, von der Scholastik abhängig erweist; so hat schon Herbart auf die „scholastische Metaphysik" Sp.'s hingewiesen (S. W. III, 174). In seiner ganzen Weltanschauung weicht

die unsere Wertschätzung herabmindern müssen. Aber die quantitative Unzulänglichkeit des Systems ist so groß, die Begründung der einzelnen Ansichten meist so ungenügend oder auch direkt verfehlt, die wesentlichen Lehren stimmen fast alle so wenig mit der Erfahrung überein, daß wir uns durchaus genötigt sehen, der Spinozistischen Philosophie die Würde eines Systemes vom allerersten Range abzusprechen. Die ungeheuren Wirkungen, die Spinoza mit seinen Anschauungen seit mehr als einem Jahrhundert im modernen Geistesleben ausgeübt hat, stehen mit diesem Urteil nur scheinbar im Widerspruch. Denn die en-

---

Sp. freilich weit von der Scholastik ab; aber durch den Hinweis auf diese Abweichungen (Fischer, 306 ff., Anm.) stößt man doch die Resultate der sorgfältigen und höchst dankenswerten Untersuchungen von Fr. nicht um!

Ferner hat Dilthey durch sehr verdienstliche Nachweisungen eine ziemlich weitgehende Abhängigkeit des Sp. von der Moralphilosophie der Stoiker sicher festgestellt (Arch. f. Gesch. d. Phil., VII, S. 77—82). Übrigens erscheint es mir nicht ganz ausgeschlossen, daß auch die Metaphysik der Stoiker mit ihrer Gleichsetzung von Gott und Welt und ihrem universalen Determinismus einen gewissen Einfluß auf Sp. ausgeübt hat; dies ist schon sehr frühzeitig behauptet worden; so heißt es in der (nicht von dem Verf. selbst herrührenden) Vorrede zu Wittichs Anti-Spinoza (S. 4): „hinc non immerito hoc vitio datur Spinozae, quod .... in impuris Stoicorum paludibus piscatus sit: et revera ovum ovo .... non similius quam Spinozismus Stoicismo"; letzteres ist freilich eine starke Übertreibung.

Wegen der Abhängigkeit des Sp. von der Rechts- und Staatslehre des Hobbes brauche ich nichts weiter zu bemerken, da sie allgemein anerkannt ist. So kann ich diese Ausführungen mit der Bemerkung schließen, daß auch die Beschäftigung mit dem Novum Organum des Baco für Sp. nicht ohne Bedeutung gewesen ist; dies ergibt sich speziell aus der Schrift über d. Verb. d. Verst., in der Sp. seine eigenen, im wesentlichen freilich entgegengesetzten Anschauungen unter Berücksichtigung der entsprechenden Lehren Bacos entwickelt, ohne diesen allerdings zu nennen. (Vgl. hierzu besonders die S. 387 erwähnte Schrift von Gebhardt, sowie die Einleitung (S. XII f.) und die Anmerkungen desselben Autors zu seiner Übersetzung des Tractatus de intellectus emendatione, Phil. Bibl., Bd. 95, 1907.)

thusiastische Begeisterung und die tiefe Verehrung, die unserem Denker von so vielen Seiten entgegengebracht worden sind, lassen sich zu einem sehr großen Teile auch noch aus anderen Momenten als der absoluten Bedeutung und der wissenschaftlichen Vollendung seines Systemes erklären.

Es ist nicht schwer, sich hierüber etwas bestimmter zu äußern. Trotz ihrer abstrakt-mathematischen Form übt die Ethik ohne Zweifel eine ganz eigentümliche Wirkung auf das Gefühl, die Stimmung und die Phantasie des Lesers aus; ja man wird sagen dürfen, daß die mathematische Form gerade mit dazu beiträgt, eine solche Wirkung zu erzeugen. Denn der Gedanke, den Weltinhalt in geometrischer Form darzustellen, hat wohl für viele etwas Berauschendes an sich, die die Möglichkeit der Sache nicht genauer erwägen und es unterlassen, die Ausführung im einzelnen sorgfältig zu prüfen. Einen noch viel tieferen Eindruck aber pflegt es auf die unkritische Begeisterung zu machen, daß Spinoza es unternimmt, die Dinge aus Gottes ewigem Wesen abzuleiten; denn was, so scheint es, könnte wohl erhabener sein, als die Welt auf diese Weise zu begreifen? Daß dabei das Hervorgehen der Dinge aus Gott als ein mit geometrischer Notwendigkeit sich vollziehender Prozeß gedacht wird, ist ein Umstand, der die Größe des Eindrucks nicht unbedingt herabzumindern braucht; im Gegenteil vermag auch der Gedanke einer blind-fatalistischen Notwendigkeit alles Geschehens sehr starke Gefühlswirkungen auszulösen. Die Freiheit und Selbständigkeit des Individuums erweist sich dann freilich als Illusion; aber für das Aufgeben der eigenen Persönlichkeit kann der einzelne glauben, in dem Bewußtsein einer erhabenen Resignation und einer sich selbst vergessenden Unterordnung unter die Gesetze des Weltlaufs eine mehr als ausreichende Entschädigung zu finden.

Diese Stimmungen und Gefühle erweckt das Spinozistische System um so eher in uns, als es ja auch aus

pantheistischem Gesichtspunkt die Selbständigkeit des Individuums in gewisser Weise aufzuheben scheint; der einzelne, so meint man, geht unter und versinkt in dem All, das zugleich die Gottheit oder doch die unmittelbare Manifestation der Gottheit ist. Diese Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt ist nun an und für sich schon sehr geeignet, auf empfängliche Gemüter einen besonderen Zauber auszuüben; um aber die Wirkung auf das Gefühl und die Phantasie noch zu steigern, kommt bei Spinoza hinzu, daß er die absolute Unendlichkeit Gottes und der Natur mit so großer Entschiedenheit behauptet. Denn schon der ganz allgemein gedachte Begriff der Unendlichkeit, wie er beim Klang des bloßen Wortes in uns entsteht, hat die Fähigkeit, die Betätigung unserer Einbildungskraft mächtig anzuregen. Wenn nun vollends in der erhabenen Weise, wie es bei Spinoza der Fall ist, von der Unendlichkeit Gottes und der Natur geredet wird, und wir bedeutet werden, uns in diese Unendlichkeit zu versenken, so ist es kein Wunder, daß viele Leser nicht nur im Innersten ergriffen, sondern auch gewillt sind, auf eine sachliche Kritik ganz zu verzichten. Ähnliches gilt auch von dem Begriffe der Ewigkeit und der eigentümlichen Bedeutung, die derselbe im Systeme Spinozas für unsere Erkenntnis vom Wesen und Zusammenhange der Dinge besitzt.

Wenn Spinoza ferner aus der Betrachtung der menschlichen Leidenschaften, ja der menschlichen Dinge überhaupt jeden subjektiven Anteil des Gemüts mit Inbegriff der moralischen Beurteilung ausschalten will, wenn er die Anwendung der Vorstellungen von Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit auf die Natur bekämpft und den objektiven Unterschied der Begriffe von gut und böse in Abrede stellt, so erweckt er mit alledem freilich in sehr vielen Herzen den tiefsten Abscheu; nur darf man darüber nicht vergessen, daß es ebensogut möglich ist, sich durch diese Auffassung der Natur und des Menschenlebens in eine große und erhabene Gemütsstimmung versetzen zu

lassen. Gerade indem sich Spinoza des subjektiven Interesses an den Dingen zu entäußern und die Natur alles idealen Inhalts zu entkleiden sucht, stellt er sich selbst und seine Leser auf einen Standpunkt, der durch den Verzicht auf die Wünsche des Herzens und die Entsagung, die er dem Menschen zumutet, sehr leicht als der Ausdruck eines ganz besonderen Idealismus erscheint.

Auch Spinozas Moral- und Religionsphilosophie enthält eine ganze Reihe von Momenten, die eine große Wirkung auf das Gemüt hervorzubringen vermögen[1]); doch mag es uns gestattet sein, auf eine Schilderung im einzelnen hierbei zu verzichten. Nimmt man dazu nun noch den tiefen Eindruck, den das Leben und die Persönlichkeit des Spinoza zu erzeugen pflegen, so wird man imstande sein, einen sehr beträchtlichen Teil der historischen Wirkungen des Spinozismus auf Gründe zurückzuführen, aus denen auf die wissenschaftliche Bedeutung des Systems nicht geschlossen werden darf. Denn ohne Zweifel hängen fast alle Momente, die wir jetzt angeführt haben, viel mehr mit Schwächen und Fehlern als mit Vorzügen der Spinozistischen Philosophie zusammen. Was für die Phantasie und das Gefühl als besonders bedeutend erscheint, stellt sich dem kritischen Verstande und seinem allein maßgebenden Urteile sehr häufig in ganz anderem Lichte dar.

Diese Erwägungen dienen dazu, uns ganz bestimmte Gegensätze verständlich zu machen, die sich in dem Verhältnis verschiedener Personen zu Spinoza finden. Es wird uns jetzt nicht mehr befremdlich dünken, daß unter den begeisterten Verehrern des Philosophen so viele Männer anzutreffen sind, in deren Geistesleben die Phantasie eine besondere Rolle spielt, während die Philosophen zu einem sehr großen Teile dem Systeme des Spinoza weit kühler

---

[1]) Man denke z. B. an Goethes Bewunderung für die grenzenlose Uneigennützigkeit des Spinoza, der für seine Liebe zu Gott keine Gegenliebe verlange (Dicht. u. Wahrh., Bch. 14).

und skeptischer gegenüberstehen. Freilich hat man diese Tatsache vielfach ganz anders beurteilt, als wir es hier tun. Man hat die Goethe, die Herder und verwandte Geister wegen ihrer Vorliebe für Spinoza gepriesen und geglaubt, bei ihnen das wahre Verständnis für das Wesen und die Bedeutung der Spinozistischen Philosophie suchen zu müssen; die Spinoza kritisierenden Philosophen hingegen hat man getadelt, weil sie nicht imstande gewesen sein sollten, in den inneren Geist seiner Lehre mit liebevoll-kongenialer Auffassung einzudringen. Nun ist diese Ansicht allerdings nicht in jeder Beziehung unrichtig. Gewiß läßt es sich nicht leugnen, daß die philosophische Kritik auch der neueren Zeit der Größe des Spinoza nicht immer gerecht geworden ist, wie das z. B. bei Herbart und Fries sich zeigt; gewiß haben auch einzelne Vertreter unserer schönen Literatur ihre Verdienste um die Wiedererweckung und die verständnisvolle Würdigung der Spinozistischen Philosophie. Für die richtige Beurteilung des Systemes kommt es aber letzten Endes doch nur auf die Vertreter der eigentlichen Wissenschaft und nicht auf die Meinung von Dilettanten an, mögen diese im übrigen auch noch so geistreiche Leute sein; gegenüber einer ihrer Aufgabe wirklich gewachsenen und auf der Höhe ihres Gegenstandes stehenden Kritik ist es jedenfalls ziemlich gleichgültig, was selbst ein Mann wie Goethe über Spinoza gedacht und wie er ihn beurteilt haben mag.

Nun ist freilich auch die Zahl der Philosophen nicht gering, die von der Bedeutung der Spinozistischen Philosophie ebenso hohe und enthusiastische Vorstellungen haben, wie wir sie bei vielen Nicht-Philosophen finden. Doch macht uns das in unserer eigenen Auffassung nicht im mindesten irre. In formeller Beziehung ist es ja ganz gewiß nicht möglich, den Glauben an die Vollkommenheit des Spinozistischen Systemes irgendwie festzuhalten; in diesem Punkte ist die Übereinstimmung der verschiedenen Kritiker, deren lange Reihe von den Zeitgenossen des Spinoza bis

zur Gegenwart reicht, so außerordentlich groß, daß es als ein gänzlich hoffnungsloses Unternehmen bezeichnet werden muß, wenn jemand versuchen wollte, die wesentlichen Resultate dieser Kritik umzustoßen. Aber auch in sachlicher Beziehung wird sich die Welt darein finden müssen, daß die Philosophie Spinozas nicht die außerordentliche Bedeutung in Anspruch nehmen kann, die man ihr seit dem Ende des 18. Jahrhunderts meistenteils zugeschrieben hat. Zwar fehlt augenblicklich noch sehr viel daran, daß eine solche Auffassung in weiteren Kreisen zum Durchbruch gelangt wäre. Doch ist es, wie wir glauben, nur eine Frage der Zeit, wann auch in dieser Hinsicht ein Umschwung der Anschauungen eintreten wird.

Anhang.

Die Erörterungen, die ich mir für diesen Anhang vorbehalten habe, beginne ich mit einigen Bemerkungen über eine Anzahl von Darstellungen der Spinozistischen Philosophie. Unter allen Schriften, die der Schilderung des Systemes gewidmet sind, dürften durch Umfang und Gediegenheit die Werke von Fischer, Camerer, Pollock und Martineau den ersten Rang einnehmen; das letztgenannte zeichnet sich zugleich durch eine sehr einsichtige Beurteilung der Lehren Sp.'s aus. Kürzer, aber dem Inhalt nach vortrefflich ist auch die Darstellung von Saisset (ob. S. 54). Nicht ebenso vermag ich mich mit der Schrift von Caird (S. 264) einverstanden zu erklären, die zu der von W. Knight herausgegebenen Sammlung „Philosophical Classics" gehört; ohne Zweifel ist auch diese Schrift an und für sich eine tüchtige Leistung, die namentlich auch in kritischer Beziehung eine Reihe treffender Bemerkungen enthält; in bezug auf die Darstellung aber schließt sie sich n. m. D. zu wenig an das System selbst an, indem sie des öftern mehr Reflexionen über den Inhalt von Sp.'s Gedanken liefert, als daß sie zunächst diese Gedanken treu und objektiv wiedergibt. Dazu kommt als eine falsche Auffassung, unter der schließlich die Schrift im ganzen leidet, die schon früher (S. 270, Anm. 2) von uns erwähnte, unhaltbare Ansicht C.'s, daß Sp. die Realität der empirischen Wirklichkeit geleugnet haben soll. — Zu ziemlich viel Bedenken gibt trotz guter und anregender Ausführungen im einzelnen das Werk von Couchoud Anlaß (ob. S. 151; aus der Sammlung „Les grands philosophes"). Eine wirklich gründliche und befriedigende Darstellung der Lehre Sp.'s erhalten wir durch diese Schrift nicht; viel zu kurz kommt namentlich der erste Teil der Ethik; aber auch Erkenntnislehre und Moralphilosophie gelangen nicht zu ihrem Recht, während der Verfasser verhältnismäßig viel Raum übrig hat, um das Milieu zu schildern, in dem Sp. gelebt hat. Als Grundgedanken Sp.'s

stellt C. den Satz auf, „la réalité suprême est un Entendement, où les idées et les objets de ces idées se confondent“ (S. 191). Die Ethik soll zwischen 1670 und 1677 komponiert und die Redaktion von 1675 eine andere gewesen sein als die, die wir besitzen (S. 157 f.)! Den „casearius“, von dem in Br. 8 u. 9 (27 u. 28) die Rede ist, faßt C. noch immer als einen „Hausgenossen“ Sp.'s auf (43), während schon seit 1896 durch die Forschungen des niederländischen Gelehrten Meinsma feststeht, daß es sich um einen jungen Mann namens „Casearius“ handelt. Als Sp.'s Meisterwerk betrachtet C. den theol.-pol. Traktat (89). — Die neueste, umfangreiche, allerdings noch nicht vollständige Darstellung der Spinozist. Philosophie ist das Werk „Die Weltanschauung Spinozas“ von Alfred Wenzel, von dem bisher der erste Band erschienen ist, der die „Lehre von Gott, von der Erkenntnis und dem Wesen der Dinge“ behandelt (1907). Über dieses Werk muß ich leider sehr ungünstig urteilen. Der Verfasser ist ein Spinozaenthusiast, der mit scheelem Auge auf die Spinozakritik blickt (S. V) und die Philosophie seines Heros auch gegen noch so begründete Einwendungen in Schutz zu nehmen sucht. Mit großer Breite und vielfältigen Wiederholungen entwickelt er die Lehren Sp.'s, ohne doch dem Leser ein wirklich klares und übersichtliches Bild zu verschaffen; wer Sp. nicht schon kennt, wird oftmals Mühe haben, den Darlegungen des Verf. mit dem nötigen Verständnis zu folgen; anstatt von dem Bekannten zum Unbekannten, von dem Leichteren zum Schwereren in geeigneter und logisch folgerichtiger Weise vorwärts zu schreiten, läßt er die für den Leser so wünschenswerte pädagogische Geschicklichkeit im Aufbau seines Werkes in hohem Grade vermissen und führt des öfteren ohne alle Erklärung schwierige neue Begriffe ein, als ob sie ihrem Inhalt nach längst bekannt wären. Als Resultat seiner Untersuchungen ergibt sich, daß der Spinozismus ein naturalistisch-panlogistischer Pantheismus auf indeterministischer Grundlage ist (450). Panlogistisch soll das System sein, „weil das ganze Weltgeschehen ... als der Ausdruck einer ewigen Vernunftmacht und Vernunftgesetzlichkeit aufgefaßt werden muß, die mit dem absoluten Wirken Gottes identisch ist“; als indeterministisch aber ist das System zu bezeichnen, weil Gottes Wirken keiner äußeren Beschränkung unterliegt (ebd.). So verfehlt wie diese allgemeine Charakteristik ist aber auch im einzelnen gar vielerlei. Auf der einen Seite behauptet der Verf., um Sp. gegen den Vorwurf eines unhaltbaren Rationalismus zu verteidigen, die Grundlage aller Erkenntnis sei nach ihm natürlich die Erfahrung (64 ff., 70, 106, 357 u. sonst); auf der anderen Seite aber und z. T. unmittelbar daneben stellt er es, sachlich ganz richtig, als Sp.'s

Ansicht dar, daß die wahre Erkenntnis des Wesens der Dinge ein Produkt des bloßen Denkens sei, das seine Vorstellungen allein aus sich selbst erzeuge (211 f., 392). Den Schwierigkeiten, die in der Lehre von der einen Substanz liegen, die doch aus einer Vielheit völlig verschiedener Attribute bestehen soll, sucht W. dadurch zu entgehen, daß er behauptet, die Attribute seien der Form nach verschieden, dem Wesen nach aber völlig identisch 404 ff., 448; was er sich aber bei diesem mystischen Ausspruche gedacht hat, unterläßt er leider uns mitzuteilen. An mehreren Stellen habe ich darauf hingewiesen, daß bei Sp. eine entschiedene Neigung vorhanden ist, alle psychischen Phänomene auf Vorstellungen zurückzuführen; an der Richtigkeit dieser Behauptung kann nicht der mindeste Zweifel sein, wenn die Ethik auch daneben lehrt, daß das Wesen der Dinge im Streben nach der Selbsterhaltung liegt. Was aber sagt unser Autor? Indem er sich auf die Lehre von der Identität des Willens und Intellekts bezieht, meint er, Sp. sei der erste konsequente Voluntarist gewesen (103), anstatt sich klar zu machen, daß diese Lehre, wenn sie richtig wäre, gerade den Willen zugunsten des Intellekts beseitigen würde. Das Motiv aber, welches ihn hierbei, wie bei manchen anderen Gelegenheiten leitet, ist das, die Anschauungen Sp.'s an gewisse moderne Lehren, genauer an gewisse Lehren Wundts, möglichst anzunähern. Im Sinne Wundts redet er z. B. auch von einem Gesamtgeiste und Gesamtwillen (272 u. sonst) und trägt damit Begriffe in Sp.'s System hinein, die schwerlich dazu dienen, die Idee des intellectus infinitus, zu deren Erläuterung sie bestimmt sind, wirklich aufzuklären. An sich nicht weiter wichtig, aber für den Verfasser doch charakteristisch ist auch die Tatsache, daß er den Plural von ens rationis beharrlich als entes rationis bildet (102, 106 ff.: ebenso im Register, S. VII); von jemandem, der ein so ausführliches Werk über Sp. schreibt und so viel neue Aufklärungen bieten will, könnte man doch wohl verlangen, daß er die Sprache, in der die Werke Sp.'s abgefaßt sind, etwas besser verstände. Weiter will ich mich auf Einzelheiten nicht mehr einlassen, obwohl noch viele Ausstellungen gemacht werden könnten. Nur das möchte ich noch bemerken, daß gerade die grundlegenden Lehren von dem Dasein und Wesen Gottes in einer ganz ungenügenden Weise behandelt werden.

Die zahlreichen Darstellungen der Spinozist. Philosophie, die sich in geschichtlichen Werken von allgemeinerem Inhalt befinden, sind ihrem Werte nach natürlich sehr verschieden; viele davon, namentlich aus älterer Zeit, müssen leider als mangelhaft bezeichnet werden. Zu den Darstellungen von dieser Art gehört

auch die Schilderung, die Hegel von dem Systeme Sp.'s entwirft; auf den 42 Seiten, die in seinen Vorlesungen über Gesch. d. Phil. auf Sp. entfallen, hätte das System eine entschieden bessere Wiedergabe erfahren können. Auch was J. E. Erdmann in seinen beiden Geschichtswerken über Sp. sagt, läßt zu wünschen übrig. Wichtige Bestandteile des Systems, wie die geometrische Methode, die Bekämpfung der Teleologie, die Affektenlehre' kommen bei ihm durchaus nicht zu ihrem Recht; außerdem leidet seine Darstellung an schiefen und einseitigen Auffassungen, wie sich uns das schon früher gezeigt hat (S. 91 ff., 270); hier füge ich noch hinzu, daß nach E.'s Ansicht Sp. keinen wirklichen Kausalzusammenhang kennt, sondern überall an Stelle von Ursache und Wirkung das Verhältnis von Grund und Folge setzt (Grundr. II ^{4}, S. 55). Darum soll auch die causa sui bei ihm nur die logische Voraussetzung alles Seienden und nicht Weltursache im eigentlichen Sinne sein (55/6). Das aber ist ebenso einseitig und unrichtig wie die umgekehrte Ansicht von Wenzel, der erklärt, „folgen (sequi) heißt bei Sp. regelmäßig produci" (293); als ob es dann einen Sinn hätte, überhaupt von einem logischen Folgen der Dinge zu reden! In Wirklichkeit verhält sich die Sache so, daß Sp. in der Theorie den Kausalzusammenhang in einen rein logischen Zusammenhang verwandeln möchte, aber tatsächlich diesen Standpunkt nicht durchzuführen vermag und daher fortwährend genötigt ist, mit dem Kausalbegriffe zu arbeiten. — Zu den besten Darstellungen, die es von der Spin. Phil. überhaupt gibt, gehören die entsprechenden Abschnitte in den ausgezeichneten Geschichtswerken von Damiron (II, 177—351; s. ob. S. 269, Anm.) und von Bouillier (B. I des S. 12, Anm. erwähnten Buches, S. 315—428). Das umfangreiche Werk von Willis (S. 404, Anm.) dient in erster Linie dem Zwecke der Übersetzung, und zwar enthält es eine Übersetzung der wichtigsten Briefe und der Ethik (S. 216—647); außerdem bietet es aber eine Einleitung (VII—XLIV), in der die Grundzüge des Systems in klarer und angemessener Weise entwickelt werden, einen längeren biographischen (1—148) und einen weiteren Abschnitt, der sich auf die Geschichte des Spinozismus bezieht (149—215); als charakteristisch teile ich aus diesem letzten Abschnitt mit, daß auf Grund einer 1846 in Boston erschienenen Schrift Übereinstimmungen zwischen Swedenborg und Sp. konstatiert werden (188 ff.). W. ist ein glühender Verehrer Sp.'s und geht in seiner Bewunderung so weit, daß er sagt: „I venture to speak of Spinoza, not only as the first philosopher, but as the true religious herald of the modern world" (XL).

Eine zusammenhängende und einigermaßen vollständige Ge-

schichte des Spinozismus gibt es bisher noch nicht; einzelne Bemerkungen finden sich natürlich häufig. Von der einschlägigen Literatur führe ich hier noch an: Colerus, Biographie, 1705, Kap. 13. G. F. Jenichen, Historia Spinozismi Leenhofiani, 1707, Jac. Staalkopff, De Spinozismo post Spinozam, 1708; in St.'s Schrift, die nur kurze Bemerkungen zu dem Gegenstande enthält, ist von einigem Interesse, daß auch einem Manne wie Spener Spinozistische Äußerungen vorgeworfen werden (S. 10); der Titel der Abhandlung ist offenbar gebildet nach Analogie der vom Verfasser S. 1 erwähnten Dissertation von Buddeus, De Spinozismo ante Spinozam, 1701, neugedruckt (recusa) 1706. — Ich nenne weiter die Abhandlung von G. S. Francke, Über die neuern Schicksale des Spinozismus, 1808, eine ganz unzulängliche Leistung, die ihrem Gegenstande in keiner Weise gerecht wird (Schelling und Schleiermacher werden nicht einmal erwähnt), trotzdem aber (man denke an Schopenhauer!) von der Kgl. dänischen Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen 1805 mit dem Preise gekrönt worden ist. Ziemlich eingehend beschäftigt sich mit unserem Thema das S. 50, Anm. 2 erwähnte Werk von Amand Saintes, das die Schicksale des Spinozismus in Holland, England, Frankreich und Deutschland verfolgt (S. 178–375). Was aber über den Spinozismus in der deutschen Philosophie gesagt wird (226—375), hat nur zum kleinsten Teile eine nähere Beziehung zu Sp.; der Verfasser gibt in der Hauptsache eine Schilderung der Entwicklung der neueren deutschen Philosophie bis auf Hegel und seine Schule, wobei ihm namentlich daran gelegen ist, die pantheistischen Strömungen der nachkantischen Zeit darzustellen, deren Zusammenhang mit Sp. er aber nicht genauer untersucht. Einige Ausführungen über die Stellung des Spinozismus in älterer wie in neuerer Zeit finden sich auch bei Nourrisson, Spinoza et le naturalisme contemporaine, 1866 (S. 111 ff., 243 ff.). Die Schrift von P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher (1868), bietet in ihrem ersten Abschnitt einen immerhin dankenswerten Überblick über „die Geschicke des Spinozismus" (5—49), der freilich für die neuere Zeit nur die Wirkungen der Spinozistischen Philosophie in Deutschland berücksichtigt. Die Abhandlung, die Freudenthal in Jew. Review, vol. VIII, p. 17 ff. über die Geschichte des Spinozismus veröffentlicht hat (vom Verf. in seiner Biogr. Sp.'s, S. 318 erwähnt), ist mir nicht bekannt geworden. Über das Buch von Grunwald, Sp. in Deutschl. (ob. S. 59), spreche ich an späterer Stelle.

Bei meinen weiteren Mitteilungen über die Gesch. des Spinozismus und im besonderen seiner Kritik folge ich in der Hauptsache der chronologischen Ordnung. Daher darf hier an erster

Stelle Leibniz erwähnt werden (Vgl. S. 1 f., 17, 25, 194, 268). Von dem, was aus dem Nachlasse dieses Denkers über Sp. veröffentlicht worden ist, sind namentlich wichtig die von Foucher de Careil herausgegebene, sogenannte „Réfutation inédite de Sp. par Leibniz" (1854) und die kritischen Bemerkungen zur Ethik, die der eben genannte Forscher in französischer Übersetzung (Leibniz, Desc. et Sp. 1862, S. 221—248), Gerhardt im ursprünglichen, lateinischen Text (Phil. Schriften von Leibn. I, 139 ff.) bekannt gemacht hat. Diese kritischen Bemerkungen beziehen sich hauptsächlich auf das 1., daneben auf das 2. und 3. Buch. Ich teile daraus das Folgende mit: Definition 2, 3, auch 4 des ersten Buches findet L. unklar; bei Def. 6 fragt er, ob der Begriff eines Wesens mit unendlichen Attributen nicht vielleicht einen Widerspruch einschließt, und ob es möglich ist, ein einfaches Wesen mit mehreren Attributen zu denken. Die Axiome tut er sehr kurz ab; das erste ist dunkel, 2 und 7 sind überflüssig, 3, 4, 5 lassen sich n. s. M. beweisen. Zu Prop. 2 macht er die Bemerkung, daß mehrere Substanzen, trotz verschiedener Attribute im übrigen, doch zum Teil übereinstimmen können, was auch gegen Satz 5 gilt. Zu der Behauptung (6), daß eine Substanz von der andern nicht hervorgebracht werden kann, erklärt er, daß er Sp.'s Beweis zugebe, „si substantia sumitur pro re, quae per se concipitur; secus est si sumatur pro re quae in se est, uti vulgo homines sumunt, nisi ostendatur idem esse in se esse et per se concipi." Am Beweis von 21 tadelt er mit Recht die Dunkelheit und Weitläufigkeit, während sich der Satz einfach begründen lasse; bei 22 vermißt er ebenso richtig ein Beispiel. Bei Gelegenheit des Kor. von 25 sagt er: „Certe Spinosa non est magnus demonstrandi artifex", und bei der Kritik des Beweises von Lehrsatz 30 fällt er sogar folgendes scharfe Urteil: „Videtur autoris ingenium fuisse valde detortum: raro praecedit via clara et naturali, semper incedit per abrupta et circuitus; pleraeque eius demonstrationes magis animum circumveniunt (surprennent) quam illustrant." Von der Bekämpfung der teleologischen Wirksamkeit Gottes im Anhang meint er, daß Sp. Wahres mit Falschem vermischt. „Etsi enim verum sit non omnia hominum causa fieri, non tamen sequitur [Deum] sine voluntate sive boni intellectu agere."

Die Réfutation inédite besteht aus einer größeren Anzahl kurzer Bemerkungen, die L. in seine Aufzeichnungen über Wachters „Elucidarius cabalisticus" (1706; s. weiter unten) eingefügt hat. Sie betreffen eine ganze Reihe wichtiger Punkte und enthalten kritische Ausstellungen gegen Sp.'s. Lehren von Gott, seinem Verhältnis zu den Dingen, von den unendlichen Modis, dem Wesen der Seele usw. Gegen die Behauptung, die Seele sei

die Idee ihres Körpers, wendet L. ein (S. 44), „plane ab omni specie rationis alienum est animam esse ideam ... Anima non est idea, sed fons innumerabilium idearum. Habet enim praeter ideam praesentem activum aliquid seu productionem novarum idearum". Die mathematische Notwendigkeit, mit der die Dinge aus Gott folgen sollen, lehnt L. von seinem Standpunkt aus gänzlich ab, indem er dabei treffend bemerkt, „res ex Deo sequi, ut proprietates ex triangulo, nullo argumento comprobatur neque analogia est inter essentias et res existentes" (50). Sp.'s Unsterblichkeitslehre nebst ihrer Begründung erklärt er für illusorisch (56) und den Begriff des amor Dei intellectualis für ein bloßes Schaustück, „cum in Deo omnia bona malaque indiscriminatim necessario producente nihil est amabile" (68). Wie die Dinge aus Gott hervorgehen sollen, bleibt bei Sp. unklar, da (nach I, 28) jedes Einzelwesen immer nur durch ein anderes Einzelwesen hervorgebracht wird (70).

Außer den Niederschriften, denen diese kurzen Mitteilungen entnommen sind, gibt es in L.'s Nachlaß auch noch andere kritische Aufzeichnungen über die Spinozistische Philosophie, die bisher nicht herausgegeben worden sind. Sonach ist es ganz klar, daß sich L. in der Tat (s. ob. S. 25) sehr eingehend mit der Lehre Sp.'s beschäftigt hat, und daß sich seine Ablehnung derselben auf sorgfältige kritische Erwägungen stützt! Die scharfen Äußerungen, die sich in seinen Schriften über Sp. finden, beruhen zwar nicht ausschließlich, aber doch im wesentlichen auf objektiven Gründen und dem sachlichen Gegensatze zwischen seiner Weltanschauung und der des Sp. Man hat sich seit dem 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart zu wiederholten Malen bemüht, diesen Gegensatz mehr oder weniger zu verwischen und mitunter das Verhältnis beider Systeme geradezu so darzustellen, als führe die Leibnizische Philosophie konsequent zu Ende gedacht mit Notwendigkeit zum Spinozismus; ja L. selbst sollte wohl im letzten Grunde ein Spinozist gewesen sein. So weit gehende Ansichten sind aber ohne jeden Zweifel ganz unhaltbar und beruhen einfach auf einem Mangel an klarer Unterscheidung der Begriffe. Aber auch da, wo sie in milderer und gemäßigterer Form auftreten, lassen sich solche Ansichten nicht wirklich durchführen; so geht z. B. auch die ruhig und besonnen urteilende Dissertation von Karl Hißbach, Ist ein durchgehender Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden? (1889), in der Annäherung der Systeme beider Denker aneinander entschieden zu weit.

Aber auch davon kann n. m. D. keine Rede sein, daß L. jemals Spinozist gewesen wäre oder doch zeitweise dem Spinozistischen System sehr nahe gestanden hätte. Das letztere hat L. Stein in

seiner Schrift „Leibniz und Spinoza“ unter Verwertung eines ziemlich umfangreichen Quellenmaterials nachzuweisen sich bemüht. Tatsächlich ist ihm aber dieser Nachweis nicht gelungen; was er wirklich festgestellt hat, dürfte kaum mehr sein, als daß sich L. während der Jahre 1676—1679 über Sp. öfters verhältnismäßig freundlich geäußert und von ihm vielleicht auch gewisse Anregungen für die Ausbildung seines eigenen Systems erhalten hat. Wenn St. aber behauptet, der Spinozismus sei „ein Quaderstein von fundamentaler Bedeutung“ für das Leibnizische Gedankengebäude gewesen (109), so ist das n. m. M. eine durchaus ungerechtfertigte Übertreibung. St. hebt selbst hervor, daß L. Spinoza gegenüber von allem Anfang an seine teleologische Weltanschauung und seinen Vorsehungsglauben betont hat; damit aber gibt er zu, daß zwischen beiden Denkern jederzeit ein Gegensatz von außerordentlichster Bedeutung bestanden hat, der von vornherein eine intime Annäherung L.'s an Sp. ausschließen mußte. Auf die Einzelheiten der Beweisführung von Stein, gegen die ich viele Einwendungen zu erheben hätte, kann ich leider nicht weiter eingehen.

Zu S. 25. Der genaue Titel der Schrift von Velthuysen lautet „Tractatus de cultu naturali et origine moralitatis. Oppositus Tractatui Theologico-Politico et Operi Posthumo B. D. S.“ Die Abhandlung, die einen Text von 200 enggedruckten Quartseiten umfaßt, beschäftigt sich lange nicht überall mit Sp.; doch ist ihm ein beträchtlicher Teil des Ganzen gewidmet. Im ersten Kapitel entwickelt der Verfasser in richtiger und treffender Weise die Grundgedanken der Spinozistischen Philosophie, denen er dann im folgenden seine eigene Auffassung kritisch entgegenstellt. Der Begriff der einen Substanz mit den beiden ganz verschiedenen Attributen der Ausdehnung und des Denkens erscheint ihm ungeheuerlich (S. 1445); ihn ersetzt er durch den gewöhnlichen theistischen Gottesbegriff, mit dem sich natürlich auch bei ihm die weitere Vorstellung von dem substantiellen Charakter der einzelnen Dinge verbindet. Ausführlich sucht er zu zeigen (Kap. III), daß die menschliche Seele notwendigerweise als eine selbständige, denkende Substanz betrachtet werden muß; ebenso legt er eingehend die Freiheit des menschlichen Willens gegen Sp. dar (Kap. IV) und behandelt in längeren Auseinandersetzungen die Fragen nach dem Dasein und Wesen Gottes. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele findet er keineswegs unbegreiflich (1449), während es ihm ganz absurd erscheint, mit Sp. alles in der Natur, auch die Entstehung schwieriger Werke der Technik, rein mechanisch erklären zu wollen (1450). Der Standpunkt des Verfassers ist bei allen diesen Ausführungen im wesentlichen der

des Cartesius, von dem er dagegen in seiner Ansicht über den Ursprung der Moral abweicht, indem er die Unabhängigkeit des Guten von Gottes Willkür behauptet (1485/6, 1501). Sp.'s Versuch, die Moral aus dem Triebe der Selbsterhaltung ableiten zu wollen, ist undurchführbar (Kap. V). Die Kritik, die der Verfasser an Sp. übt, ist überall ruhig, objektiv und sachlich; nicht ein einziges Mal läßt er sich zu einer gehässigen Form der Polemik fortreißen; nur in der Widmung spricht er im Hinblick auf die Ansichten Sp.'s und seiner Anhänger von „pestilentibus opinionibus", und in der Vorrede sagt er, daß Sp. gewisse Lehren auf eine solche Weise und mit so großer Schlauheit entwickele, „ut mirer malitiam hominis ad id eniti potuisse: et saepius occurrat animo, num aliquis malus genius ei illa cogitata iniecerit." An sachlicher Bedeutung steht die Kritik V.'s hinter den Leistungen mancher anderen Kritiker der älteren Zeit entschieden zurück; trotzdem hat aber auch sie ihren nicht gar zu gering anzuschlagenden Wert.

Das Wortspiel mit Sp. und spinosus (s. ob. S. 15) findet sich auch bei V.; denn gewiß ist es als Wortspiel zu verstehen, wenn er in der Widmung sagt, daß er in seiner Schrift „spinosas argutias" zurückweisen wolle. Diese Widmung ist datiert vom 1. Febr. 1680, während die Vorrede zu Kortholts Buch vom März 1680 stammt. Daher kann V. das Wortspiel nicht aus dem letzteren entlehnt haben; eher wäre die umgekehrte Entlehnung denkbar, obwohl auch sie fraglich ist. Jedenfalls bedarf aber die gewöhnliche Meinung, die K. als den Urheber des Wortspiels ansieht, einer gewissen Korrektur; dagegen wird es richtig sein, daß die weite Verbreitung des Witzes durch K.'s Schrift bewirkt worden ist.

Aubert de Versé (Verseus, Versaeus, unsteter und zweifelhafter Charakter, von Haus aus katholisch, dann reformiert, später wieder katholisch, Mediziner und Theologe, gest. 1714) behandelt in seiner 1684 erschienenen Schrift (s. ob. S. 15, 24, 25, 117, 269; genauer, sehr ausführlicher Titel bei Linde, Spinoza, S. 194, Bibliographie, Nr. 301, bei Bouillier I, 418) Sp. von vornherein als Atheisten und geht in seiner Kritik von dem Gedanken aus, daß neben Gott eine ewige Materie besteht (Avertissement, am Ende), aus der die Welt von Gott geschaffen ist. Die verhältnismäßig junge, zuerst bei Tertullian auftretende Annahme von einer Schöpfung der Materie selbst führt dagegen zu der Konsequenz, daß Gott alles in allem ist. Sp.'s Definition Gottes ergibt einen widerspruchsvollen Begriff, da sich die unendlichen Attribute nicht in einem Subjekt vereinigen lassen (S. 64 f.). Auch würde aus der Definition folgen, daß alles, was überhaupt existiert, Gott sein müßte (30, 36), der daher z. B. auch als närrisch und rasend und

zwar im höchsten Grade zu denken wäre (48 ff.). Gegen die von Sp. aufgestellten Gottesbeweise macht V. treffende Einwendungen. Ein großer Teil seiner Ausführungen (92—155) richtet sich gegen Descartes, dessen Geheimnis es ist, daß es keinen andern Gott als die Natur gibt (115), und gegen Malebranche (156—219), dessen Lehre von Gott, der alles in allem sein soll, schließlich mit derjenigen Sp.'s identisch ist (142—155, 194 ff.); die Schuld an dieser Lehre aber trägt Desc. mit seinem Satze, daß die Erhaltung der Dinge eine kontinuierliche Schöpfung ist. Seinem französischen Text hängt V. in der Form eines Briefes an einen Freund noch eine lateinische Kritik des Spinozismus an (241—274). Bedeutend ist die fast ganz auf die Gotteslehre beschränkte Beurteilung des Spin. Systems nicht; richtige Bemerkungen fehlen aber durchaus nicht. Übrigens hat man gegen V. selbst den Vorwurf des Spinozismus erhoben (Bouillier, S. 418), dessen Berechtigung mir jedoch recht zweifelhaft erscheint. — Ich erwähne hier gleich noch eine spätere Schrift, die auf Versé Bezug nimmt. Es ist das die auf der Universitätsbibliothek Breslau sich findende Abhandlung von A. von Steinwehr, Creatio universi ex materia aeterna non ex nihilo ruinosum confutatitionis Spinozismi fundamentum (Wittenberg 1727). Nach dem Titel will diese Dissertation also zeigen, daß die Annahme einer Schöpfung der Welt aus einer ewigen Materie eine hinfällige Grundlage für die Widerlegung des Spinozismus ist; in Wirklichkeit geht sie aber auf dieses Thema gar nicht ein, sondern sucht nur historisch darzulegen, daß die Lehre von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts viel älter ist als Versé behauptet.

Die Angabe, daß die Abhandlung von Orobio (S. 8 f., Anm.) 1684 erschienen ist, findet sich auch bei Leibniz (Theodicee, § 372, bei Erdmann 373) und in Jöchers Gelehrtenlexikon (unter Or.); sie dürfte daher wohl zutreffend sein.

Aus dem Werke von Poiret (S. 11 ff., 25/6, 185 Anm.) hebe ich hier noch Folgendes hervor: Die Lehre von der einen Substanz, deren Modi alle Dinge sein sollen, findet P. ganz unsinnig (744); daß Gottes Wesen sich in den einzelnen Dingen, also z. B. auch im Teufel ausdrückt, ist ein alter Weiberwahn; der Verstand Sp.'s würde hiernach nichts anderes sein als „ipse Deus Spinozaliter modificatus" (65); „Deus Spinozae omnis generis corruptionis, profanitatis, impietatis massa est et Sanctitatis hostis" (505). Umgekehrt müßten die Dinge die wesentlichen Eigenschaften Gottes an sich tragen; das Dreieck z. B. müßte unendlich sein, denken, notwendig existieren (746). Sp.'s Gott ist alles und zugleich nichts (481); alles Reale kann von ihm ausgesagt und auch geleugnet werden (482).

Die beiden entgegengesetzten, einander ausschließenden Attribute können unmöglich nur eine, sondern müssen zwei Substanzen ausmachen (113). In seiner Lehre von der Erkennbarkeit Gottes läßt sich Sp. Widersprüche zuschulden kommen (203 ff.). Gegen den Satz, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret, wendet P. ganz richtig ein, daß derselbe zu viel beweist; denn auch wenn Gott seine Wirkungen zwecklos hervorbringt, hat er diese vorher entbehrt (424). Auch in dem, was P. gegen Sp.'s Bestreitung der Willensfreiheit, sowohl Gottes wie des Menschen (460 ff.), und noch mehr in dem, was er gegen seine Auffassung von Recht und Unrecht sagt (489 ff.), finden sich treffende Bemerkungen.

Christoph Wittich (S. 26, 29), geb. 1625 zu Brieg i. Schl., wurde nach vorausgehender Tätigkeit an den Universitäten Duisburg und Nimwegen 1671 Prof. der Theologie in Leiden, wo er, zugleich als hervorragender Cartesianer, eine außerordentlich erfolgreiche Wirksamkeit entfaltete und 1687 starb. Der vollständige Titel seines Werkes ist „Anti-Spinoza sive examen Ethices Benedicti de Spinoza et commentarius de Deo et eius attributis". Dieser Kommentar ist eine selbständige Abhandlung, die uns nichts weiter angeht. Angehängt sind noch 2 Briefe; der erste ist von einem Ungenannten an W. gerichtet und entwickelt gewisse Grundgedanken des Sp., die W. in seiner Antwort zu widerlegen sucht. Die nicht unterzeichnete Vorrede rührt nach einer Notiz, die ich bei Buddeus (a. a. O., Ausg. v. 1706, S. 19/20) und Balthasar Münter finde (Theologiae naturalis polemicae Specimen, exhibens Historiam, Dogmata et Refutationem Systematis illius, quod a Benedicto de Spinoza nomen habet, Jenae 1758, S. 11, Anm. 20) von einem gewissen Hasselius her, über den ich aber nichts weiter zu sagen weiß, als daß er ein W. irgendwie nahestehender Gelehrter gewesen sein muß. Die Kritik der Ethik, die auch die übrigen Schriften Sp.'s mit Einschluß der Briefe berücksichtigt, umfaßt 336 Quartseiten. Die grundlegenden Definitionen des ersten Teiles untersucht W. sehr eingehend, indem er dabei viele und zum großen Teil sehr treffende Ausstellungen macht. Bei der Mehrzahl tadelt er, daß sie zu abstrakt und infolgedessen unklar sind, da es an den particularibus, an dem Hinweis auf die bestimmten Gegenstände fehlt, auf die sich die Begriffe beziehen sollen. Dieser Fehler kommt aber auch sonst bei Sp. häufig vor. „Obscurae sunt," sagt W. zu V, 9 (S. 304), „fere omnes Propositiones Spinozae, quod abstracte admodum proponuntur, neque exemplis illustrantur." Bei der Kritik der 3 Def. bemerkt er, daß es durchaus nicht im Begriff der Substanz liegt, daß sie durch sich

selbst existieren und unabhängig sein muß: Sp. gibt dem Ausdruck eine von der allgemein angenommenen abweichende Bedeutung, ohne aber einen genügenden Nachweis der objektiven Gültigkeit des von ihm mit dem Ausdruck verbundenen Begriffes zu erbringen; denn eine bloß nominale Bedeutung soll seine Definition ja nicht besitzen. Die Def. Gottes würde zur Folge haben, daß Gott in eine unendliche Menge von Substanzen zerfiele; in Wirklichkeit besitzt Gott als einfache Substanz, unbeschadet seiner Unendlichkeit, nur ein wesentliches Attribut, das freilich unter verschiedenem Gesichtspunkt verschieden bezeichnet werden kann (18 ff.). Daß Gott die immanente Ursache aller Dinge sein soll, hat keinen Sinn; denn dann würden die Dinge selbst Gott werden (22). Die Schöpfung aus nichts, die Sp. verwirft, ist logisch durchaus unanfechtbar (23 ff.). Die siebente Definition ist wiederum willkürlich, da Sp. die Begriffe „frei" und „notwendig" abweichend vom Sprachgebrauch und nach seinem Belieben bestimmt. W. nimmt hier zugleich Gelegenheit, Sp.'s Freiheitslehre überhaupt zu kritisieren, was er in richtiger und einsichtiger Weise tut, indem er dabei unter anderem auf die Widersprüche bei Sp. hinweist und die Vereinbarkeit von Freiheit und kausaler Bedingtheit des Willens hervorhebt. Sp.'s Grundirrtum in bezug auf die Freiheit besteht, wie an späteren Stellen ausgeführt wird, in der Verwechselung von Freiheit und Indifferenz, während er doch auch wieder beides auseinanderhält (151, 168, 276/7).

Auf die sorgfältige Kritik, die W. weiterhin an den einzelnen Sätzen und Ausführungen Sp.'s sowohl in formeller, wie in sachlicher Hinsicht übt, kann ich genauer nicht mehr eingehen; es mag genügen, einiges Wichtigere mitzuteilen. Ausdehnung und Denken als göttliche Attribute widersprechen einander (56); die Behauptung der Unteilbarkeit der unendlichen, substantiellen Ausdehnung wird mit treffenden Bemerkungen zurückgewiesen (58 f., 64 ff., 99). Viel Gutes findet sich auch in der Kritik des Anhanges zum ersten Teil. Die Definition der adäquaten Idee im zweiten Teil ist dunkel, die Behauptung, Gott sei ein ausgedehntes Wesen, ganz absurd. Bei dem Beweise des Satzes, daß die menschliche Seele nicht nur die Affektionen des Körpers, sondern auch die Vorstellungen dieser Affektionen wahrnimmt (II, 22), tadelt W. mit Recht, daß Sp. von Gott beweist, was er von der menschlichen Seele hätte beweisen müssen (vgl. ob. S. 159—168). Mit Vergnügen konstatiere ich, daß W. an der Affektenlehre eine in vielen Punkten ganz ähnliche Kritik übt, wie ich es getan habe. Die allgemeine Definition der Affekte beanstandet er durchaus; die Erklärungen der Affekte im einzelnen findet er sehr vielfach unzutreffend; so

weist er die Definitionen von Liebe und Haß z. B. richtig zurück. Aber auch die allgemeine Gültigkeit einer ganzen Reihe anderer Sätze des dritten Teiles wird von ihm bestritten. Zu Lehrsatz 17 macht er die durchaus begründete Bemerkung, daß das, was den menschlichen Geist betrifft, viel besser durch besondere Erklärungen und durch das innere Bewußtsein des Geistes erkannt wird, als durch die allgemeinen Demonstrationen Sp.'s. Diese Demonstrationen sind zum Teil ganz überflüssig, zum Teil umständlich und schwerfällig. Verdunkelung der Sache durch den Beweis ist geradezu die Gewohnheit des Sp., wird an späterer Stelle (zu IV, 15) gesagt. Die Cartesianische Affektenlehre stellt W. weit über die der Ethik (158, 160/1). Sp.'s Bestreitung der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele lehnt er durchaus und mit guten Gründen ab; nach seiner Meinung wirkt die Seele auf den Körper, indem sie dessen Bewegungen determiniert, nicht neue hervorruft (zu III, 2); die Lehre des Cart. über das Verhältnis von L. und S. ist viel klarer und besser als die des Sp. (zur Vorr. von V). Was im letzten Buche der Ethik über die intellektuelle Liebe zu Gott, die Ewigkeit des menschlichen Geistes und die damit zusammenhängenden Dinge gesagt wird, verwirft W. fast alles, und zwar zum Teil mit den stärksten Ausdrücken, weil er sich hier in seinen religiösen Überzeugungen und Gefühlen ganz besonders verletzt findet.

So richtig und scharfsinnig eine große Menge der kritischen Ausstellungen W.'s sind, so darf doch auf der anderen Seite nicht verschwiegen werden, daß vieles von dem, was er gegen Sp. vorbringt, nicht als wirklich treffend angesehen werden kann. Oft geht er in seinem Tadel viel zu weit und würdigt die Gedanken seines Gegners nicht nach Gebühr; auch macht er sich die Kritik, wie die positive Begründung seines eigenen Standpunktes gar manchmal zu leicht. Was er zur Widerlegung der Lehre von der einen Substanz sagt, ist ganz ungenügend; daß die Dinge nicht Modi des göttlichen Weltgrundes sein können, ist für ihn, wie die meisten seiner Zeitgenossen, ohne weiteres ausgemacht und bedarf kaum eines Beweises. Trotz der Objektivität, deren er sich befleißigt, wird er doch der Bedeutung Sp.'s und seiner Weltanschauung nicht wirklich gerecht; dazu ist der Gegensatz zu groß, in dem sich seine eigenen theologischen und philosophischen Überzeugungen zu denen des Sp. befinden. Dennoch aber bleibt seine Kritik eine hervorragende und sehr gediegene Leistung.

Ich muß noch ein paar Bemerkungen hinzufügen, um W. gegen Vorwürfe in Schutz zu nehmen, die sein persönliches Verhältnis zu Sp. und zum Spinozismus betreffen. In der holländisch geschriebenen „Fortsetzung des Lebens von Philopater“

(1697) wird behauptet, W. sei ein persönlicher Freund Sp.'s gewesen und habe in Wirklichkeit dessen philosophische Ansichten geteilt; den Anti-Sp. habe er daher nicht aus innerer Überzeugung, sondern nur deshalb geschrieben, um sich von dem Verdacht des Spinozismus zu reinigen (vgl. Freudenthal, Lebensgesch. Sp.'s, S. 217, 299). Auf Grund dieser Angaben erhebt Freudenthal in seiner Biographie Sp.'s gegen W. die schwere Beschuldigung eines treulosen Verhaltens dem ehemaligen Freunde gegenüber (S. 241, 284 f.). Dazu habe ich folgendes zu sagen. Die Behauptung, W. sei selbst ein Spinozist gewesen, verdient gewiß nicht den mindesten Glauben; die ganze öffentliche Wirksamkeit W.'s steht zu ihr durchaus im Widerspruch; geradezu ungereimt aber ist es, zu meinen, der Verfasser des Anti-Sp. könne im Grunde seines Herzens ein Anhänger eben der Weltanschauung gewesen sein, die er in seinem Buche so eingehend und vielfach mit so treffenden Gründen bekämpft. Läßt sich aber die auch von einem gewissen Crenius (Lebensg. 228) vertretene Behauptung von dem Spinozismus W.'s nicht aufrecht erhalten, so ist es auch höchst fraglich, ob W. überhaupt zu Sp. in persönlichen Beziehungen gestanden hat. Colerus, der in seiner Biographie den Verfasser der Forts. d. L. v. Philop. mit Rücksicht auf seine Behauptungen über W. für einen unverschämten Lästerer und seine Angaben für Lügen erklärt, bringt jedenfalls bestimmte Tatsachen vor, die gegen solche Beziehungen sprechen (Kap. 13). Warum Fr. hiervon keine Notiz nimmt und ohne weiteres den Mitteilungen der erwähnten Quelle Glauben schenkt, ist mir nicht klar. Hätten aber zwischen W. und Sp., der ja ursprünglich als Cartesianer galt, auch freundschaftliche Beziehungen bestanden, so wäre dies doch kein Grund, warum W. nicht später sein Werk gegen Sp. hätte schreiben sollen; ihn deshalb der Treulosigkeit zu bezichtigen, ist ein durchaus ungerechtfertigter Vorwurf; zudem könnten persönliche Beziehungen zwischen beiden Männern vorhanden gewesen sein, ohne gerade einen freundschaftlichen Charakter an sich zu tragen.

Schließlich ist es mir auch zweifelhaft, ob überhaupt bei seinen Lebzeiten gegen W. der Verdacht des Spinozismus laut geworden ist; jedenfalls hat man das bisweilen auf Grund einer Verwechslung von Chr. W. mit seinem Neffen Jacob Wittich, Professor der Mathematik in Duisburg, behauptet (Bouillier I, S. 293, Anm. 2; Linde, Sp., S. 192 f; letzterer hat aber später selbst diese Verwechslung als solche erkannt, Bibliographie, No. 254): gegen J. W. ist nämlich wegen seiner Dissertation „De natura Dei" (1711) der Vorwurf des Spinozismus erhoben worden, speziell von dem Gröninger Prof. d. Theol. Antonius Drießen. Daraus

braucht man jedoch nicht notwendig zu folgern, wie es der Artikel über Christoph W. in der allg. deutsch. Biographie tut (am Ende), daß der gleiche Vorwurf sich nicht auch gegen den letzteren gerichtet hat. Auf der anderen Seite ist es aber sicher unrichtig, aus dem Bericht Philopaters mit Freudenthal zu schließen (Lebensg. 299), daß nur Chr. und nicht J. W. von dem Vorwurf getroffen worden ist. Denn dieser Schluß widerstreitet den Tatsachen und erweist sich schon aus chronologischen Gründen als völlig unmöglich. Über den Spinozismus des jüngeren W. ist eine ganze kleine Literatur entstanden (vgl. Linde, Sp., 192 f; Bibl., S. 68 ff.), aus der mir (neben den kurzen Bemerkungen von Horchius, s. S. 482) die „Epistola ad virum ... van den Honert" bekannt ist, die Driessen 1718 veröffentlicht hat. Darin wird die Verwandtschaft gewisser Anschauungen W.'s mit Lehren Sp.'s ausführlich dargelegt.

Fast ganz unbekannt dürften wohl die Abhandlungen sein, die der reformierte Theologe Heinrich Horch (Horchius) gegen die Spinoz. Philosophie gerichtet hat (S. 6, 14, 26 f., 30, 255; H., 1652—1729, seit 1690 Prof. d. Theol. und Pfarrer in Herborn, 1698 wegen mystischer und separatistischer Bestrebungen seiner Ämter entsetzt, jahrelang agitatorisch für seine Ideen tätig, seit 1708 in und bei Marburg in der Zurückgezogenheit lebend). Die älteste von diesen Abhandlungen bilden die „Investigationes Theologicae (I—VIII) circa origines rerum ex Deo contra Spinozam", Herborn 1692, (Breslauer Stadtbibl.). In erster Linie bekämpft hier H. den Spin. Gottesbegriff. Für die Frage, ob ein Gott im Sinne Sp.'s existiert, kommt es auf zwei Bedingungen an: „Prima conditio est, oportere infinita illa attributa ... tantum habere perfectionis, ut vi eiusdem existere queant. Altera conditio est, debere illa attributa etiam cohaerere interna necessitate suae naturae, ut unam eandemque substantiam, qualis est Deus, constituere possint" (5). Diese Bedingungen erfüllt nun Sp.'s Gott in keiner Weise. Die Attribute, die nur in ihrer Art unendlich und nicht absolut vollkommen sind, können nicht ohne äußere Ursache und kraft der Notwendigkeit ihrer Natur existieren (8, 15). Es fehlt ihnen aber auch die natürliche Notwendigkeit des inneren Zusammenhangs, da sie voneinander unabhängig sein sollen (18 f.); auch kann es nicht ein besonderes Attribut geben, das den Zusammenhang der übrigen vermittelte (19). Aus der Mehrheit der Attribute folgt die Mehrheit der Substanzen, da die Attribute in Br. 9 (27) ebenso wie die Substanz definiert werden (21 f.). Den gestellten Bedingungen kann nur durch ein einziges und zwar einfachstes Attribut genügt werden, das alles, was zum Wesen Gottes gehört, in sich einschließt; dies Attribut kann aber nur das Denken sein,

während die Ausdehnung als göttliches Attribut durchaus zu verwerfen ist (87 ff.).

Auch Sp.'s Lehre über das Verhältnis Gottes zu den Dingen ist gänzlich verfehlt. Die Welt erklärt er für Gott (35, 38, 44); wenn die Dinge Modi der göttlichen Attribute sind und mit Notwendigkeit aus Gott hervorgehen, so werden dadurch die Unvollkommenheiten der Dinge auf Gott (17, 27) und die Vollkommenheiten Gottes auf die Dinge übertragen, so daß diese selbst zu Gott werden (31 ff.; in diesem Zusammenhang geht H. auch auf die unendlichen Modi ein, wobei es von Interesse ist, daß er die unendliche int. Liebe zu Gott für einen mittelbaren unendlichen Modus erklärt, der aus dem unmittelbaren unendlichen Modus der idea Dei entspringt. S. 35; die gleiche Ansicht auch in den beiden anderen Abhandlungen). Auch starke Widersprüche läßt sich Sp. in seiner Lehre von den Dingen zuschulden kommen: „Res enim singulares modo facit infinitas et necessario existentes, quippe ex necessitate divinae naturae oriundas: modo finitas et non necessario existentes. Rursus easdem facit dependentes a Deo, imo necessario dependentes, et mox non dependentes a Deo, sed a se invicem tantum, idque in infinitum" (37). Nicht notwendig sind die Dinge insofern, als ihr Wesen die Existenz nicht einschließt (49). Das Dasein endlicher Dinge ist im Systeme Sp.'s überhaupt unerklärlich (s. ob. 255, Anm.). Ferner müssen die Dinge einerseits ewig, andererseits nicht ewig, sondern zeitlich sein (65 ff.). „De natura Rationis est, res a Deo productas percipere ut non aeternas, quippe quarum essentia non involvit existentiam . . . Contra De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere, ea nimirum quae est ipsa Dei aeternae naturae necessitas" (71). Die Unterscheidung von Ratio und Imaginatio, die Sp. macht, hilft hierbei nichts: denn die Vernunft kann sich gewisse Dinge, wie z. B. die Bewegung, auch nur als zeitlich, aber nicht als nicht-zeitlich denken (73); auf der anderen Seite müßte auch die Imagination als etwas Ewiges angesehen werden (74—76).

Die zweite Abhandlung von H. führt den Titel „Archetypus seu scrutinium naturae spiritualis et corporeae, generaliter spectatae, ex consideratione Dei tamquam Summi rerum exemplaris: nec non compendium spinozismi confutatum", 1713 (Un.-Bibl. Marburg). Uns geht nur das Kompendium an, das eine selbständige und auch besonders paginierte Untersuchung (103 S.) bildet; dieselbe stimmt im Gedankengehalt wesentlich mit den Investigationes überein, von denen sie sogar für den größeren Teil ihrer Ausführungen den Wortlaut mit geringfügigen Abweichungen entlehnt. Neu ist in der Hauptsache nur der zweite Teil des dritten Ab-

schnitts, der die Frage behandelt, „an mens et corpus dependeant a se invicem quoad aliquas saltem operationes“ (65 ff.). Gegen Sp. tritt H. entschieden für die Realität der Wechselwirkung ein, für die er sich auf die Erfahrung beruft (76). Was Sp. zugunsten seines Standpunktes über die unbekannte „fabrica corporis“, aus der alle möglichen Wirkungen sollen entspringen können, und über die Nachtwandler sagt, wird mit Recht und richtig zurückgewiesen (77 f.); das Wie der Wechselwirkung brauchen wir nicht zu kennen, das Daß ist deshalb nicht zu bestreiten (78). Daß Denken und Ausdehnung, heißt es in einer früheren Bemerkung (21), nichts miteinander gemein haben, ist eine Behauptung, die aus Cartesius stammt, von Sp. aber durchaus übertrieben worden ist.

An dritter Stelle veröffentlichte H. gegen Sp. eine Abhandlung, deren Titel ist „Invisibilia Dei in rebus ab ipso factis facta visibilia (mit Bezug auf Römer I, 20) contra Spinozam cum Consectario Pacifico inter Cll. viros Driessenium et Wittichium et multiplici analogia naturae spiritualis et corporeae, tamquam genuino Theologiae hieroglyphicae fundamento“ 1719 (Marb. U.-B.). Ich teile diesen Titel nur deshalb so ausführlich mit, weil er in Lindes Bibliographie (Nr. 267) falsch angegeben ist; denn daß verschiedene Exemplare der Abhandlung verschiedene Titel gehabt haben sollten, ist doch kaum anzunehmen. Die Kritik Sp.'s bietet gegenüber den früheren Schriften nur sehr wenig Eigentümliches dar; allenfalls mag auf die richtigen Ausführungen gegen die Behauptung von der Unteilbarkeit der ausgedehnten Substanz hingewiesen werden (12 f.). Im ganzen möchte ich noch bemerken, daß sich die Untersuchungen von H. fast ausschließlich auf die Metaphysik Sp.'s beziehen.

Eine der umfangreichsten Beurteilungen des Spinoz. Systems ist diejenige von Lami (Lamy, geb. 1636, ursprünglich Soldat, dann Benediktiner, gestorben 1711, Anhänger oder doch erheblich beeinflußt von Descartes und noch mehr von Malebranche, Verfasser zahlreicher Schriften; unter anderem hat er gegen Leibnizens präst. Harmonie geschrieben; vgl. über ihn Damiron II, 597—614, Bouillier II, 363—373. Das Werk gegen Sp., welches nicht 1706, wie Bouillier angibt, sondern 1696 erschienen ist, war in Deutschland nicht zu finden; ich habe es von der U.-B. Leiden gehabt; s. ob. S. 5, 8, 15, 21, 26 f., 30). Der Verfasser beginnt seine Untersuchungen mit einigen (auch für die Gegenwart passenden) Betrachtungen über die „Wichtigkeit der Metaphysik“ und entwickelt dann zunächst die Grundgedanken der Metaphysik Sp.'s, sowie die seltsamen Konsequenzen, die daraus, namentlich auf moralischem und religiösem Gebiet, entspringen (17—73). Man könnte sich, so

scheint es, mit der bloßen Darstellung der Irrtümer und Extravaganzen Sp.'s zufrieden geben, da sie sich gewissermaßen selbst widerlegen. Aber das würde doch nicht zu empfehlen sein; der Eindruck, den Sp.'s Ansichten gerade durch ihren systematischen Zusammenhang machen, ist zu groß, als daß nicht eine sorgfältige Widerlegung am Platze wäre. Diese Widerlegung erfolgt nun zunächst in der gewöhnlichen (nicht geometrischen) Form philosophischer Darstellung. Dabei sucht L. an erster Stelle zu zeigen, daß Leib und Seele wahre Substanzen und nicht bloße Modi, „des manières d'être", sind; dies wird mit Hilfe der Spin. Definition, daß die Substanz durch sich begriffen wird, höchst einfach bewiesen (99 ff.; ebenso 501 f.). Aus der Vereinigung von Leib und Seele im Menschen, die eine äußere Ursache haben muß, wird dann, wiederum sehr einfach, das Dasein eines unendlich mächtigen und weisen Gottes erschlossen (103 ff.). Hierauf folgen eingehende teleologische Betrachtungen über den Bau des menschlichen Körpers, den Sp. gar nicht erwogen haben kann (107); es ist nicht möglich, denselben durch den Zufall oder eine blinde Natur oder ein zwar intelligentes, aber der Freiheit entbehrendes Wesen zu erklären (bis 133). Auf Grund der wahren Gotteslehre wird weiter die Freiheit und die von allen positiven Gesetzen unabhängige moralische Verpflichtung des Menschen entwickelt; die Freiheit, d. h. die Fähigkeit, zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten des Handelns nach Belieben zu wählen, steht vermöge eines „sentiment interne" ebenso fest wie das Denken und die eigene Existenz (148/9). Auf die sich hieran anschließenden, im Geist der Kirchenlehre gehaltenen moralischen Ausführungen brauchen wir nicht näher einzugehen; noch weniger interessiert uns der Inhalt des nächsten Hauptabschnitts (Traité II), der einer auf kritische Leser schwerlich großen Eindruck machenden Verteidigung christlicher Dogmen gegen Sp. und die Ungläubigen gewidmet ist (189—234).

Nunmehr folgt die Widerlegung des Spin. Systems nach geometrischer Methode (Traité III, 235—417); dabei beschränkt sich L. auf den ersten Teil der Ethik, mit dessen Widerlegung jedoch das ganze System zusammenstürzt (235). Dem wichtigen vierten Lehrsatz wird die Behauptung entgegengestellt, daß sich mehrere Dinge realiter unterscheiden können (distinguer), „sans qu'il y ait aucune diversité, ni dans leurs perfections essentielles, ni dans les accidentelles"; Sp. verwechselt die Begriffe distinction und diversité (269; dazu auch 310 ff.). Daraus ergibt sich weiter die Unrichtigkeit des Satzes, daß eine Substanz nicht von einer anderen hervorgebracht werden kann (272 ff.); ebenso erweisen sich Lehrsatz 7 und 8 als falsch. Das Dasein Gottes wird von Sp. nur

sehr schlecht bewiesen (278). Die Lehre von dem Enthaltensein aller Dinge in Gott ist falsch in dem Sinne, in dem sie Sp. vertritt (288 ff.); doch kommt L. selbst dieser Lehre, gegen die er ungenügende Argumente vorbringt, ziemlich nahe, indem auch er behauptet, daß alles Seiende nur in Gott subsistiert, der ohne Unterlaß in allen Dingen wirkt und von dem unabhängig nichts zu existieren vermag (198, 205, 289, 332). Deshalb soll aber keineswegs gelten, daß alle Dinge entweder Attribute oder Modi Gottes sind (289). Die Annahme der einen Substanz ist eine Extravaganz (99, 456). Die Dinge können nicht Modi Gottes sein, da sie sonst ihre eigene Verschiedenheit und Buntscheckigkeit in Gott hineintragen würden (354). Ganz falsch ist Lehrsatz 10, daß jedes Attribut durch sich selbst begriffen werden muß; vielmehr schließt jedes nach Sp.'s eigener Meinung die Idee der Substanz ein (293 ff.); dann können die Attribute aber auch nicht ohne Beziehung aufeinander begriffen werden (296 ff.); wo dies möglich ist, gehören sie nicht zu derselben Substanz (299 f.). Verschiedenheit der Attribute ergibt eine Verschiedenheit der Substanzen; in Wirklichkeit hat daher Sp. statt der einen unendlich viele Substanzen (301 ff.). Da alle Dinge zu Gott als Attribut oder Modus, d. h. als Eigenschaften gehören, so kann Gott in Wahrheit nicht wirkende Ursache sein (341 ff.). „Son dieu n'est cause de rien; rien n'émane, ni ne sort réellement de sa nature; et si rien ne peut exister que par cette émanation, et cette sorte de causalité, on peut assurer que rien n'existe, c'est-à dire nulle creature, nul être particulier" (345). Gegen Sp.'s Leugnung von Wille und Verstand als göttlichen Eigenschaften, sowie gegen die Ausführungen im Anhang bringt L. treffende Einwendungen vor (374 ff., 409 ff.); aus dem Fatalismus des Systems zieht er richtige, aber auch falsche und einseitige Konsequenzen aus dem Moralprinzip (437 ff., 443); „. . . transformer l'homme en bête, aprés avoir transformé Dieu en machine. C'est en deux mots l'abrégé de toute la religion et de toute la Morale de Spinoza" (445).

Wenn gesagt worden ist, Descartes habe den Spinozismus hervorgebracht, so weist L. diese Behauptung durchaus zurück, indem er die absolute Verschiedenheit der Prinzipien des D. und derjenigen des Sp. darzulegen sucht, die sich wie Tag und Nacht zueinander verhalten (454—499, es fehlt jedoch S. 457—486, ohne daß etwas ausgefallen ist). Den Schluß des Werkes bildet ein Auszug aus einem Briefe von Fénelon (vgl. ob. S. 8, Anm.), der zur Widerlegung Sp.'s bestimmt sein soll, mit diesem aber kaum etwas zu tun hat (525—540). Letzteres gilt auch, wie gleich hier bemerkt werden mag, von der „Widerlegung des Spinozismus",

die sich im zweiten Teil von Fénelons berühmter „Démonstration de l'existence de Dieu" findet. Auf Sp. selbst geht F. dabei überhaupt nicht ein; vielmehr begnügt er sich damit, den Nachweis zu führen, daß das bloße Aggregat sämtlicher Dinge unmöglich das absolut vollkommene Wesen sein kann, das wir Gott nennen. Eine genauere Berücksichtigung dieser angeblichen Widerlegung ist daher für uns nicht nötig.

Im ganzen trägt das Werk L.'s trotz der theologischen Gegnerschaft seines Verfassers gegen Sp. einen wissenschaftlichen Charakter und bringt im einzelnen vieles Richtige; aber der Beweis der eigenen Ansichten L.'s entbehrt häufig der rechten Gründlichkeit, und auch die Widerlegung ist öfters zu schnell fertig. Trotzdem gehört die Kritik zu den besten Leistungen ihrer Art in der älteren Zeit und ist auch heute noch von Bedeutung.

Über das Werk von Jacquelot (S. 23 f.) habe ich hier nur noch zu bemerken, daß die vom Verfasser am Spinozismus geübte Kritik (zweite Dissertation) im einzelnen manche ganz treffende Einwendungen enthält, im Prinzip aber durchaus verfehlt ist; einen erheblich größeren Wert haben die positiven Untersuchungen über das Dasein einer intelligenten Weltursache (2. Diss., in den ersten Kapiteln), über den Unterschied von Leib und Seele (Kap. 7) und die Freiheit des Willens (Kap. 8). Der Verfasser ist von Cartesius beeinflußt, auf den er sich namentlich im siebenten Kapitel beruft.

Im gleichen Jahre wie das eben genannte Werk (1697) erschien zu Dordrecht die S. 185, Anm. erwähnte Schrift des Doktors der Philosophie und Medizin Peter Jens (U.-B. Jena; vollständiger Titel richtig bei Linde, Bibliographie Nr. 389), die aber nur einen Vorläufer zu späteren (nicht veröffentlichten) Untersuchungen über die Unhaltbarkeit der Lehre von der einen Substanz darstellen soll. Obwohl der Verfasser die für ihn mit dem Atheismus gleichbedeutende Identifizierung von Gott und Natur gänzlich ablehnt und Sp. Verschlagenheit und absichtliche Irreführung seiner Leser vorwirft, so ist er doch deshalb durchaus nicht der Meinung, „omnia in hac Ethica occurentia esse falsa; non certe hoc laboramus praejudicio; quoniam in illa parte, in qua de affectibus agit, multa sese offerunt, quae nostro iudicio satis firmis fulciuntur talis" (S. 10 des einleitenden, nicht paginierten Teils). In vieler Beziehung schätzt der Autor Sp. ebenso, wie es seine Anhänger tun: auch in der Metaphysik hat Sp. gute und sehr richtig ausgedrückte Begriffe gehabt, aber die Lehre von Gott ist ganz verfehlt (S. 15 der eigentl. Abhdlg.). Nach der Meinung von J. (S. 6) steht es fest, „eum per substantiam intelligere universam extensionem, cui duo tribuit attributa, extensionem et cogitationem" (!!). Zwischen der

Definition Gottes als der aus zahllosen Attributen bestehenden Substanz und dem Eingeständnis, daß er nur zwei Attribute kennt, besteht bei Sp. ein ungelöster Widerspruch (3 f.). Da Substanz und Attribut für dasselbe erklärt werden, so würde aus der Definition Gottes folgen, daß es unendliche Substanzen gibt (4). Speziell beschäftigt den Verfasser die Frage, welches denn die unendlichen Attribute eigentlich sein sollen, und er gibt in eingehender Auseinandersetzung die Antwort, daß dies nur die Modi sein können (!!); „modos omnium rerum", so lauten seine eigenen Worte, „esse infinita illa attributa divina, quae . . . infinitam et aeternam Dei exprimunt naturam" (11). Den Unterschied zwischen dem „absolute" und dem „in suo genere" infinitum versteht J. nicht und erklärt ihn für nichtig (20). Im ganzen handelt es sich in seiner Schrift nicht so sehr um eine Kritik als um die Interpretation gewisser Lehren Sp.'s, die freilich zugleich die Kritik mit einschließen soll. An sich ist die Schrift nicht weiter wichtig, aber interessant als Dokument zur Geschichte des Spinozismus.

Zu S. 24, Anm. Die Angabe, daß Wachter (1663—1757, verdient um die Erforschung der deutschen Sprache) in der genannten Schrift (genauer Titel bei Linde, Bibl., Nr. 274) den Spinozismus als Materialismus aufgefaßt habe, findet sich bei Überweg (III[9], 147), dem ich gefolgt bin (auch bei Schmidt, Sp. u. Schl., 37); die Angabe ist aber keineswegs richtig. W. erhebt gegen die Kabbala und den Spinozismus, zwischen denen er eine weitgehende Übereinstimmung behauptet, den Vorwurf der Weltvergötterung; dieser Vorwurf ist aber für ihn keineswegs gleichbedeutend mit dem Vorwurf des Materialismus, wie Üb. es darstellt. Vielmehr lehrt die Kabbala nach W. gerade umgekehrt, daß eine eigentliche Materie überhaupt nicht existiert, da es in der Welt nichts anderes als Geist, nämlich den göttlichen Geist gibt (232 ff.). Das gleiche lehrt aber auch Sp. Sowohl die jüdische Synagoge wie Sp. „leugnen die Existenz der Materie und des körperlichen Talgs. Beide erkennen von oben bis unten in der Welt keinen andern Stoff als die einige Substanz Gottes, welche ist ein Geist" (3. Teil, besonders pagin., S. 60). Gegenüber der Identifizierung von Gott und Welt sucht W. selbst zu zeigen, daß Gott ein allervollkommenstes, einiges, einfaches, unveränderliches Wesen ist, das von der Welt als durchaus verschieden gedacht werden muß (2. Teil). Im 3. Teil gibt er eine Kritik des ersten Buches der Ethik, die bis zum 18. Lehrsatz reicht und eine ganze Anzahl richtiger, wenigstens formell richtiger Bemerkungen enthält. Einiges davon mag in der Kürze erwähnt werden. Unter dem Vorwand geometrischer Demonstrationen, sagt er Kap. 21, hat

Sp. das, was er erweisen wollte, schon im voraus angenommen. Substanz und Attribut hat er in Brief 27 (9) und 2 identifiziert, während sie andererseits doch verschieden sein sollen (11 ff.). Die Gottheit macht er durch seine Definition zu einem „Wesen, bestehende aus unendlichen Wesen, deren je eines außer dem andern in sich ist" (17). Auch gegen die Def. der Freiheit bringt W. richtige Bedenken vor; dabei erwähnt er das Beispiel vom Stein und sagt: „Dieses (nämlich, daß ich selbst Ursache vieler Handlungen bin) hätte dem Autori wohl können bekannt sein, so er seine Philosophie vom Gewissen (= Bewußtsein) angefangen hätte. Aber nun will er fliegen, ehe er Flügel hat, und von Gott dem höchsten anfahen, da er das niedrigste noch nicht kennet; und nachdem er sich einige Prinzipien von Gott gemacht hat, will er uns erst lehren, was wir in uns fühlen, gleich ob müßte sich unser Gefühl nach seiner Metaphysik richten" (21). Bei Axiom 1 übersieht Sp., daß etwas auch dann in sich sein kann, wenn es doch nicht zugleich causa sui ist (22 f.). Das Axiom müßte richtig folgendermaßen lauten: „Alles, was da ist, ist entweder selbständig in sich, oder abfällig (= abhängig von einem andern) in sich, oder von einem andern in einem andern" (24). Mit andern Worten: Sp. hat den Begriff der Substanz willkürlich im Sinne der causa sui bestimmt und dadurch allein eine ganze Anzahl seiner Sätze (5, 6, 7 usw.) gewonnen, die ihre Gültigkeit verlieren, sobald wir diese Bestimmung zu dem Begriffe der Substanz nicht hinzufügen (Kap. 22, im Text fälschlich XXI).

Eine andere und zwar viel freundlichere Stellung, als in dieser Schrift, in der er ihre Lehren als gotteslästerlich durchaus verwirft, nimmt W. zu der Kabb. und Sp. ein in seinem „Elucidarius cabalisticus sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio" (1706). Ausdrücklich erklärt er in der Vorrede, daß er früher zu hart geurteilt hat, wobei er von Sp. als einem Autor spricht „tum temporis cum ob subtilitatem tum ob popularia praeiudicia mihi perversissime imo minime intellecto" (S. 13). Von einer Identifizierung Gottes und der Natur, so sagt er jetzt, ist weder in der Kabb. noch bei Sp. die Rede. „Illa enim considerat Mundum (imo Mundos) non ut Deum, sed ut naturae divinae necessarium et immanentem effectum" (30/1); Sp. aber unterscheidet zwischen Natura Naturans und Naturata und setzt Gott und Welt in das Verhältnis von Ursache und Wirkung (68); nirgends in seinen Schriften findet sich eine Stelle, aus der geschlossen werden könnte, daß er Gott für die unmittelbare Ursache der endlichen Dinge hielte (69); vielmehr lehnt er diese Vorstellung mit aller Bestimmtheit ab (70). An der Übereinstimmung Sp.'s mit der Kabb.

und seiner Abhängigkeit von ihren Lehren hält W. auch jetzt fest und sucht die Richtigkeit dieser Auffassung ausführlich zu beweisen (39—64).

Die Meinung, der Spinozismus sei im Grunde Materialismus, ist auch noch von Garve vertreten worden, der freilich ein volles Verständnis der Spin. Metaphysik nicht für sich in Anspruch nimmt (Über das Dasein Gottes, Nachtrag „Über das theologische System des Sp.", Ausg. von 1807, S. 241, 244).

Buddeus (1667—1729, lutherischer Theologe, 1693—1705 Prof. der Philosophie in Halle) faßt in der S. 470 genannten Schrift die Philosophie Sp.'s als durchaus atheistisch auf (§ 5) und sieht alle möglichen früheren Denker, wie die Eleaten, Strato, Aristoteles, die Stoiker und viele andere als Spinozisten oder als Vertreter einer dem Spinozismus nahe verwandten Weltanschauung an (vgl. Überweg, S. 148).

Die Kritik Tolands (S. 27 f.) betrifft in der Hauptsache nur den Punkt, der schon S. 255, Anm. berührt wurde: T. sucht zu zeigen, daß Sp.'s System vollständig grundlos ist, da es keine Erklärung der Bewegung zu geben vermag, worauf es doch bei der Erklärung der Dinge in erster Linie ankommt (S. 141). Sp. hält die Materie an sich für inaktiv, führt aber trotzdem keinen Grund der Bewegung an; weder läßt er die Vorstellung gelten, daß die Materie durch Gott in Bewegung gesetzt worden ist, noch nennt er eine andere Ursache (143, 145, 147); auch erklärt er nicht, was Bewegung überhaupt ist. Infolgedessen ist er nicht imstande zu zeigen, „how the Diversity of particular Bodys is reconcilable to the Unity of Substance, or to the Sameness of Matter in the whole Universe" (147). T. selbst stellt dagegen den Satz auf, daß Bewegung der Materie wesentlich ist (158 ff.) und sucht ihn im 5. Brief ausführlich zu beweisen.

In seinen berühmten und viel gelesenen Untersuchungen über das Dasein und die Eigenschaften Gottes entwickelt Clarke (ob. S. 27 f.) seine Gedanken in der Weise, daß er von der Notwendigkeit der Annahme eines von Ewigkeit existierenden Etwas ausgeht. Er sucht dann weiter zu zeigen, daß dieses Etwas unveränderlich und unabhängig, notwendig, unendlich, einheitlich, intelligent und im Besitze noch anderer Eigenschaften sein muß, wie sie zu dem Wesen Gottes im theistischen Sinne des Wortes gehören. Im ganzen stellt er der Reihe nach 12 einzelne Propositionen auf, deren Begründung den wesentlichen Inhalt seines Werkes bildet. In diese Darlegungen sind nun auch kritische Ausführungen gegen Spinoza aufgenommen, die jedoch nur einige Hauptlehren seines Systems betreffen und eine größere Bedeutung

nicht in Anspruch nehmen können. Cl. erklärt Sp. für „the most celebrated Patron of Atheism in our Time“ und faßt die Lehre von der einen Substanz dahin auf, „that the Material World, and every Part of it, with the order and manner of Being of each Part, is the only Self-existent, or Necessarily-Existing Being“ (bei Prop. III). Diese Lehre ist jedoch ganz unhaltbar, da die materielle Welt, wie Cl. kurz vorher auseinandergesetzt hat, unmöglich etwas Ursprügliches und unbedingt Existierendes sein kann (ebd.). Sp. muß letzteres aber annehmen, weil er die absolute Notwendigkeit des göttlichen Wirkens behauptet; denn diese Behauptung kommt einfach darauf hinaus, daß alle Dinge durch sich selbst existieren und Gott mit der materiellen Welt identisch ist. In Wahrheit aber heißt notwendig wirken so viel wie überhaupt nicht wirken, sondern wie gewirkt werden; wirken im eigentlichen Sinne setzt Selbständigkeit und Freiheit des Wirkenden voraus. Was Sp. über das Hervorgehen aller Dinge aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur sagt, sind Worte ohne Sinn. Daß aus Gottes Wesen Unendliches auf unendliche Weisen folgen soll, ist eine bloße petitio principii ohne jeden Beweis. Die absolute Notwendigkeit der Dinge ist völlig absurd, da die Dinge ohne Zweifel auch anders hätten sein können, als sie wirklich sind. Eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Ursachen, wie sie Sp. annimmt, läßt sich nicht denken; es muß vielmehr eine oberste, freiwirkende Ursache als letzter Grund des Geschehens angenommen werden. Dann ist aber Freiheit überhaupt möglich und kann daher auch in bezug auf den Menschen nicht für unmöglich erklärt werden. Die Freiheit und Intelligenz der obersten Ursache wird auch durch das Vorhandensein von Zwecken in der Natur bewiesen; Sp. freilich leugnet alle Zwecke; damit aber begeht er eine so große Ungereimtheit, daß es überhaupt nicht nötig ist, über diesen Punkt mit ihm weiter zu disputieren (zu Prop. IX u. X).

Die S. 28, Anm. 2 gemachte Angabe, daß Cl.'s Schrift 1705 und 1706 erschienen sei, findet sich bei R. Zimmermann, Samuel Clarke's Leben und Lehre (Denkschriften d. Wien. Ak., phil.-hist. Kl., 19. Bd., S. 260), bei Überweg (S. 174) und sonst; sie erscheint mir aber nachträglich sehr zweifelhaft. Die Schrift ist die Wiedergabe von apologetischen Vorlesungen der Boylestiftung, die Cl. 1704 gehalten hat; es ist nicht wahrscheinlich, daß diese nicht allzu umfangreichen Vorlesungen in 2 Teilen veröffentlicht worden sind. Viel näher liegt es anzunehmen, daß 1706 ganz oder teilweise (für das letztere sprechen gewisse Angaben) die Vorlesungen erschienen sind, die Cl. 1705 wiederum für die Boylestiftung gehalten hatte. Jedenfalls sind diese Vorlesungen später mit den Vor-

lesungen von 1704 zusammengedruckt worden; ihr spezieller Titel lautet: „A discourse concerning the unalterable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation.“ Leider habe ich das nötige Material nicht zur Verfügung, um die Sache mit Sicherheit entscheiden zu können.

1719 veröffentlichte der Prof. d. Philosophie zu Franeker, Johannes Regius (nicht zu verwechseln mit dem erheblich älteren Cartesianer Heinrich Regius zu Utrecht) eine Schrift unter dem Titel „Cartesius verus Spinozismi architectus“ (Un.-B. Breslau; die Schrift ist im genannten Jahre zu Franeker und nicht 1718 zu Leeuwarden (Linde, Bibl., Nr. 302) oder ebd. 1713 (Überweg, S. 146) erschienen; die richtige Angabe bei Linde, Sp., S. 201). Es handelt sich in dieser Schrift nicht um eine unbefangene Untersuchung des historischen Verhältnisses von Cartesianismus und Spinozismus; der Verfasser ist vielmehr ein großer Gegner des Cartesius, dem er in wenig sachlicher Weise den Spinozismus an die Rockschöße zu hängen sucht; er stellt Cart. als Betrüger hin und behauptet von ihm, er habe den Samen des Atheismus gelegt, der in Sp.'s Philosophie aufgegangen sei (Vorr., S. 2). Die Grundprinzipien beider Männer sollen durchaus übereinstimmen, da auch schon C. gelehrt hat, „unicam tantum esse veram et proprie dictam substantiam et Deum esse agens necessarium“ (7). Diese Behauptung sucht der Verfasser sehr ausführlich und mit vielen Wiederholungen zu beweisen (Kap. 3, 6, 7, 10). Auch darin zeigt sich für ihn eine nahe Verwandtschaft beider Denker, daß nach seiner Meinung gewisse Cartesianische Sätze, wie die von der Unendlichkeit der Ausdehnung, von der Unmöglichkeit des Leeren, von der Erhaltung derselben Bewegungsgröße erst von den Prinzipien des Sp. aus klar werden und sich wirklich begründen lassen (Kap. 5, 8).

Gegen diese Schrift übernahm die Verteidigung seines Meisters der Cartesianer Ruardus Andala, Professor der Theologie in Franeker; er ließ noch im gleichen Jahre und ebenfalls in Franeker die umfangreiche Abhandlung „Cartesius verus Spinozismi eversor“ erscheinen, in der er in sehr weitläufiger, sachlich aber zutreffender Weise den wesentlichen Unterschied der Cartesianischen von der Spinoz. Philosophie darlegt; es kann nicht zweifelhaft sein, daß er sich in der Hauptsache gegenüber Regius im Rechte befindet; denn nur unzulässige Konsequenzmacherei kann dem Cartesius die Vertretung Spinozistischer Anschauungen zum Vorwurf machen. Ich füge noch hinzu, daß schon vor dem Erscheinen der genannten Schriften zwischen Regius und Andala polemische Auseinandersetzungen über die gleiche Frage stattgefunden hatten, die aber auf sich beruhen mögen.

Wolf legt seiner Kritik (s. ob. S. 21 ff., 28, 33 f., 210) eine richtige Charakteristik des Spinozismus zugrunde (§ 671), wobei er die gewöhnliche Ansicht zurückweist, als bestehe derselbe in einer Verwechslung von Gott und Natur. „Nostrum non est," sagt er, „imputare aliis, quae diserte respuunt, ut habeamus, quae impugnare possimus;" ebenso lehnt er, weil sie viel zu einseitig ist, die Auffassung des Spinozismus als eines allgemeinen Fatalismus mit Recht ab (§ 678). Bei der Kritik ist vor allen Dingen ein genaues Augenmerk auf die Definitionen zu richten, weil auf ihnen die Lehre Sp.'s wesentlich beruht (§ 672, 687). Gegen sie aber hat W. sehr viel einzuwenden. „Sunt non satis perspicuae, sed obscuritatem quandam fovent, quae menti parum attentae nebulam facile obiicit" (§ 672). Obwohl sie rein nominal sind, werden sie dennoch von Sp. wie reale Definitionen behandelt und so zur Grundlage seiner Beweisführung gemacht (679). „Notandum in genere est, Spinosam definitiones suas condidisse in gratiam hypotheseos suae animo iam antea conceptae, ut eandem ex iis tanquam principiis demonstrare valeret; non vero easdem ex ipsis rebus derivasse, ac inde hypothesin deduxisse, quemadmodum fieri debebat" (677). Besonders verhängnisvoll ist der Fehler, den er mit seiner Definition der Substanz begeht; diesen Begriff nimmt er nicht, wie es sich gehört hätte, im überlieferten Sinne, in dem er das Subjekt beharrlicher und veränderlicher innerer Bestimmungen bezeichnet, sondern in der Bedeutung des „ens a se", die der Substanz durchaus nicht wesentlich ist (683 f.). Im ganzen ergibt sich aus der Kritik der Definitionen ein für Sp. sehr ungünstiges Resultat: „Videmus itaque quam lubricum sit totius Spinosismi fundamentum, ut nullum mereatur assensum, etiamsi nonnisi ad definitiones Spinozae animum advertas" (687). W. sucht dann weiter zu zeigen, daß die Lehre von der Ausdehnung als einem göttlichen Attribut gänzlich hinfällig ist (688 ff.), daß Sp. die Natur zu einem „non ens" macht, indem er ihr alle selbständige Kraft zugunsten der göttlichen Wirksamkeit entzieht (696), und daß die grundlegenden Lehrsätze des ersten Teils der Ethik durchaus unbewiesene Behauptungen sind (697 ff.). Er will aber nicht nur die Verfehltheit der formellen Begründung dieser Sätze dartun, sondern das System zugleich sachlich widerlegen, wobei er sich auf seine eigene Philosophie beruft, die er als die beste Schutzwehr gegen den Spinozismus hinstellt (711). Insbesondere setzt er dem Substanzbegriff des Sp. seine eigene, mit der überlieferten übereinstimmende Erklärung der Substanz entgegen, wonach sowohl die Seelen wie die Elemente der Körperwelt Substanzen sind (698), und somit die ganze Lehre von der alleinigen Substantialität Gottes aufgehoben wird.

Gerade in diesem Punkte werden wir aber die Kritik W.'s trotz aller ihrer logischen Vorzüge ebensowenig als gelungen ansehen können, wie die entsprechende Kritik so vieler anderer Forscher der älteren und der neueren Zeit. Wenn wir die Substanz so definieren, wie W. es tut, so sind die endlichen Dinge freilich als Substanzen anzusehen. Dieser Umstand steht jedoch gar nicht in Widerspruch zu der Lehre, daß im Sinne der Spinoz. Definition es nur eine Substanz gibt. Denn wie ich schon früher (272) bemerkt habe, schließt die Wirkungsfähigkeit der endlichen Dinge nicht im mindesten die Möglichkeit aus, daß es im Grunde ein und dasselbe Subjekt ist, das in ihnen allen seine Tätigkeit entfaltet. Daher ist es, wie gleich hier bemerkt werden mag, auch verfehlt, wenn Erdmann (Gesch. d. n. Ph. I, 2, 93 ff., Grundr. II[4], S. 82, 84) und Fischer (569 ff.) einen unauflösbaren Widerspruch zwischen der Voraussetzung der einen Substanz und der (doch nur relativen) Selbständigkeit der Modi finden und diesen Widerspruch als Unterlage benutzen, um den Übergang zu Leibniz (Fischer) oder überhaupt zu den folgenden individualistischen Systemen (Erdmann) zu konstruieren; wäre der angebliche Widerspruch aber auch wirklich vorhanden, so würde doch die historische Konstruktion noch immer falsch sein, da die folgenden Systeme ihren Ursprung ganz andern Motiven als der Kritik des Spinozismus verdanken, die höchstens bei Leibniz eine gewisse, aber keineswegs entscheidende Rolle spielt.

In seiner Übersetzung der Leibnizischen Theodicee (1744), in der er neben vielen andern auch ein paar Anmerkungen über Sp. gemacht hat, spricht Gottsched ebenfalls die Meinung aus, daß die von Leibniz aufgestellte und von Wolf beibehaltene Erklärung der Substanz das ganze Spinoz. Lehrgebäude über den Haufen wirft (S. 604). Eine genauere (formelle) Kritik der Ethik hat G., wie er in dem eben genannten Werke mitteilt (373, 587) in einigen Programmen gegeben, die ich aber nicht eingesehen habe.

Im Jahre 1757 erschien in drei Oktavbänden das anonyme Werk eines Abbé Pluquet, Examen du Fatalisme ou exposition et réfutation des différens Systêmes de Fatalisme (usw.). Den Ausdruck Fatalismus nimmt der Verfasser in sehr weitem Sinne, indem er alle möglichen Systeme als fatalistisch ansieht. Sehr eingehend beschäftigt er sich mit dem Spinozismus, von dem er in dem 1. Bande zunächst eine kurze, sehr allgemein gehaltene Darstellung gibt (349—360), an die sich ein kurzer Abschnitt über den Fortschritt des Spinozismus anschließt (—371). Der 2. Band führt den Titel „Exposition et Réfutation du Fatalisme qui ne suppose qu'une substance dans le Monde". Das erste Buch enthält eine

ausführlichere Darstellung und Begründung der Spin. Lehre, ohne sich aber an Sp. selbst näher anzuschließen (1—137). Das 2. Buch beschäftigt sich mit einem Standpunkt, der nur eine einzige geistige Substanz zuläßt, das dritte entwickelt die Gründe für die Unmöglichkeit einer Mehrheit von Substanzen. Nunmehr folgt in 2 Teilen die Widerlegung dieses ganzen Systems. Der 1. Teil soll den Nachweis erbringen, daß die Existenz einer Mehrheit von Substanzen und die Erschaffung aller übrigen durch eine einzige Substanz nicht unmöglich ist (256—330); der 2. Teil soll zeigen, daß es in Wirklichkeit „mehrere Substanzen gibt, und daß die verschiedenen Wesen, welche die Welt einschließt, keineswegs Modifikationen des notwendigen Wesens sind" (331—532). Die Körperwelt und die Ausdehnung betrachtet der Verfasser im Anschluß an Leibniz als ein Phänomen, dem eine Vielheit einfacher Substanzen zugrunde liegt, zwischen denen er jedoch eine reale Wechselwirkung annimmt (332—448). Weiter sucht er darzutun, daß sich das Denken und die Körper nicht in einer einzigen Substanz vereinigen lassen (449—499); dabei bringt er gute Auseinandersetzungen gegen die materialistische Auffassung des Seelenlebens, die jedoch gegen Sp.'s Lehre von der einen Substanz mit ihren beiden Attributen nichts beweisen. Den Abschluß dieser Ausführungen bildet eine Erörterung über die Notwendigkeit der Annahme einer Mehrheit von denkenden Substanzen (500—518). Der 3. Band des Werkes ist der Widerlegung derjenigen Formen des Fatalismus gewidmet, die mehrere Substanzen annehmen. Die Untersuchungen des Verfassers tragen einen objektiven und wissenschaftlichen Charakter, den sie auch bei der Kritik des Spinozismus in keiner Weise verleugnen; als eine Widerlegung der Lehre Sp.'s von der einen Substanz kann diese Kritik trotz guter und treffender Ausführungen freilich nicht betrachtet werden.

Die S. 476 erwähnte Schrift von B. Münter (U.-B. Göttingen; M. war luther. Theol., bekannt als Dichter geistlicher Lieder) zerfällt in 3 Teile. Das 1. Kap. ist historischen Inhalts und beschäftigt sich hauptsächlich mit den Vorläufern des Spinozismus, wohl nach dem Vorgang von Buddeus; im 2. Kap. folgt eine kurze Darstellung der theologischen Lehren Sp.'s, woran sich im 3. Kap. die Widerlegung anschließt. Dieselbe enthält ganz richtige Bemerkungen, die wesentlich formeller Natur sind; eine sachliche Kritik im tieferen Sinne wird jedoch nicht geboten. Der Verfasser steht auf einem etwas naiven theologisch-orthodoxen Standpunkt, von dem aus er Sp.'s Lehren als Gottlosigkeiten betrachtet und verwirft. Größerer Wert kommt der Schrift durchaus nicht zu; es ist jedoch interessant, daß eine derartige Dissertation noch

1758 geschrieben und öffentlich (in Jena) verteidigt werden konnte.

Eine kurze, nicht weiter wichtige Kritik des Spinozismus enthält in ihrem 15. Kap. (S. 203—236) die Schrift des Tübinger Prof. d. Philos. Gottfried Ploucquet, Principia de Substantiis et Phaenomenis 2. Aufl., 1764. Der Verfasser beschränkt sich auf die grundlegenden Sätze des ersten Teils der Ethik; im einzelnen bringt er eine Reihe richtiger Bemerkungen; von dem System im ganzen meint er, daß es voller Widersprüche ist und aus willkürlichen und nicht genügend entwickelten Begriffen absolute Folgerungen ableitet; nach seiner Meinung kann es bei der nötigen Aufmerksamkeit jedermann umstürzen (232).

Dem Standpunkt Jacobis (S. 48) in der Beurteilung des Spinozismus hat sich ganz und gar angeschlossen Thomas Wizenmann in seiner anonymen Schrift „Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen", 1786. W. polemisiert unter Berücksichtigung der Argumente Sp.'s sehr ausführlich gegen alle Teleologie und kommt dadurch zu dem Resultate, daß es „um das System der Endursachen völlig getan ist, und die Demonstration uns gerades Weges zum Fatalismus und Atheismus führt" (142). „So wenig die Vernunft Dinge erschaffen kann," sagt er, „so wenig kann sie das Dasein eines Dinges erweisen, dessen Natur und Verhältnis ihr nicht zum voraus bekannt war. Nun ist uns von dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen durch die Vernunft schlechterdings nichts bekannt: folglich ist es ganz unmöglich, das Unendliche aus dem Endlichen, das Dasein Gottes aus dem Dasein der Welt zu erweisen" (181). „Zu Folge der Demonstration ist es unwidersprechlich, daß dem Gegenstand schlechterdings der Gedanke nicht vorgehen kann" (127). Trotzdem soll nun aber das Dasein Gottes vermöge eines ursprünglichen Glaubens und durch historische Offenbarung für uns feststehen, als ob man etwas glauben könnte, wovon das Gegenteil sich wissenschaftlich beweisen läßt! Gegen die Ungereimtheit dieses Standpunktes richtet sich der Aufsatz „An den Verfasser der Resultate Jakobischer (mit k) und Mendelsohnscher (mit einem s) Philosophie" in den Stromata, einer „Unterhaltungsschrift für Theologen", 1. Bändchen, 1787, S. 1—34. In diesem Aufsatz wird richtig ausgeführt, daß, wenn der Spinozismus sich wirklich wissenschaftlich erweisen läßt, er auch angenommen werden muß. „Wenn der Spinozismus erwiesen ist, so mag der Begriff von einem allmächtigen Herrn der Welt entstanden sein, wie er will, er kann nicht wahr sein, und es ist kein Beweis davon möglich" (6). Verfasser dieses mit

einem M. unterzeichneten Aufsatzes ist der Prof. d. Theol. Muzel, einer der Herausgeber der Zeitschrift.

Die Kritik Ewalds (S. 49 f.) beruht zwar in der Hauptsache, aber doch nicht ausschließlich auf den Prinzipien des Kritizismus. Soweit letzterer ihre Grundlage bildet, wird man sie im allgemeinen gerade nicht als gelungen bezeichnen können. Denn schließlich laufen fast alle Bemerkungen auf die Behauptung hinaus, daß wir von den in Frage stehenden Gegenständen nichts wissen können; dann ist es jedoch überflüssig, Sp. im einzelnen zu kritisieren. Besser ist oft, was der Verfasser unabhängig von der kritischen Philosophie vorbringt; damit führt er aber seine eigene Behauptung von der Unwiderlegbarkeit des Spinozismus für den Standpunkt der gewöhnlichen Metaphysik ad absurdum. Seine Auffassung Sp.'s ist öfters nicht richtig; den schlimmsten Fehler in dieser Hinsicht begeht er damit, daß er Sp. für einen dogmatischen Theisten hält, der glaubt, „eine höchst vernünftige und freie Ursache der Welt beweisen zu können" (XVIII f.). — In der Dissertation von Lehmans „Spinoza. Sein Lebensbild und seine Philosophie" (Würzburg 1864) ist von den kritischen Bemerkungen Ewalds gesagt, daß sie „eine Fundgrube von Widerlegungen enthalten, die wir zum Teil noch bei den späteren Kritikern wiederholt finden" (93). Diese Behauptung muß ich in ihrem ersten wie auch in ihrem zweiten Teile bestreiten, wenn der letztere wenigstens bedeuten soll, daß die Kritik E.'s einen größeren historischen Einfluß gehabt hat; ich habe von einem solchen Einfluß jedenfalls nichts wahrgenommen.

Eine höchst sonderbare Schrift ist die Abhandlung des Abbé Sabatier de Castre, Apologie de Spinosa et du Spinosisme, Altona (wo der Verfasser im Exil lebte) 1805. Der Aufsatz verherrlicht Sp., ohne näher auf ihn einzugehen, als einen Mann, der den Glauben an Gott und Unsterblichkeit fest begründet habe; der Autor tritt energisch für die Körperlichkeit Gottes und der Seele ein, will dabei aber durchaus auf christlichem Boden stehen. Sp. verdankt er es, daß er in einer verderbten Zeit dem Glauben seiner Väter treu geblieben ist. Das Ganze ist durchaus ohne wissenschaftlichen Wert.

Zu S. 54. Cousin hat sich zwar eingehend mit Sp. beschäftigt, eine ausführlichere Darstellung seiner Philosophie aber selbst nicht gegeben. Nur ganz kurz geht er auf ihn in seinen Vorlesungen über die Philosophie des 18. Jahrh. ein, denen eine Skizze der Gesch. d. Phil. bis zum 17. Jahrh. vorausgeschickt ist (Cours de 1829, t. I); eine genauere, aber auch nicht umfangreiche Schilderung von Sp.'s Standpunkt und seiner Stellung in der historischen Ent-

wicklung d. Phil. findet sich in der „Histoire générale de la philosophie". C. faßt Sp.'s Lehre dahin auf, daß bei ihm wie bei Malebranche Gott alles in allem ist, während die Individuen nichts oder doch bloße Phänomene sind (Cours de 1829, 464 ff.); „les individus ne sont que des ombres passagères; en sorte qu'on pourrait trouver dans l'Éthique un théisme excessif qui écrase les individus" (Hist. gén., 11. Aufl., 1884, S. 414); „c'est à Plotin qu'il faut comparer Spinoza" (415). Von der Ethik sagt C. gelegentlich, daß sie ein mystischer Hymnus, ein Seufzen der Seele nach Gott ist (Sp. et la Synagogue des Juifs Portugais, in den „Fragments philosophiques", 5. Aufl., 1866, Bd. III, 122). In diesem Satze spricht sich eine Anerkennung aus, die mehr Wohlwollen für Sp. bekundet, als sich sonst bei C. findet; denn im ganzen nimmt er zu Sp. doch eine ablehnende und auch unfreundliche Stellung ein; er sagt selbst von sich an dem eben erwähnten Orte: „Assurément, je ne suis pas Spinoziste; et après Leibniz et M. de Biran, j'ai parlé du système de Sp. avec plus de sévérité que d'indulgence." Weit höher als Sp. stellt er Descartes und Leibniz, deren Systeme nach seiner Meinung auch das Material zur Widerlegung Sp.'s enthalten. — Für die Geschichte des Spinozismus von Interesse ist die Veröffentlichung einiger älterer Manuskripte, die wir C. verdanken. Von einem Jansenisten Gaultier, der zugleich eifriger Cartesianer und auch von Malebranche beeinflußt war, rührt ein Aufsatz „Sur le spinosisme" her, in dem gezeigt werden soll, daß die Lehre von der Erhaltung der Dinge als einer kontinuierlichen Schöpfung nicht zum Spinozismus führt, wie ein (uns unbekannter) englischer Gelehrter in einem Brief an einen französischen Freund behauptet hatte. (Fragm. phil. III, 270—285.) Wichtiger ist der Briefwechsel zwischen Malebranche und Mairan (ebd. 404—487). Mairan, geb. 1678, später Sekretär der Akademie der Wissenschaften in Paris, hatte Sp.'s System kennen lernen und war durch seine Lehren in Unruhe versetzt worden; um sich gegen ihren Einfluß zu schützen, bittet er den ihm befreundeten, greisen Mal., ihm bei Sp. den Paralogismus zu zeigen, den er selbst nicht finden könne. Mal., der sich in seinen Werken nur ein paar Mal und zwar sehr wegwerfend über Sp. geäußert hat, begnügt sich in seinem ersten Briefe (vom 29. 9. 1713) mit ein paar kurzen, kritischen Bemerkungen. Er erhebt gegen Sp. den Vorwurf, daß er die Ideen der Dinge mit den Dingen selbst verwechsele und sagt: „Pour moi, bien loin de trouver, en lisant son livre, la clarté que demande toute démonstration, je le trouve fort obscur et plein d'équivoques." „J'en ai lu autrefois une partie, mais j'en fus bientost dégouté par les conséquences, qui font horreur, mais encore par le faux des

prétendues démonstrations de l'auteur." Zu einem eigentlichen Ergebnis hat der Briefwechsel nicht geführt, da es Mal. nicht gelang, Mair. von der Unrichtigkeit der Demonstrationen Sp.'s zu überzeugen.

Saissets Beurteilung der Spin. Philosophie (54 f., 76, 277) enthält im einzelnen viel richtige und gute Bemerkungen, aber gerade in den Hauptpunkten, auf die es S. vor allen Dingen ankommt (ob. 54), wird sich der denkende Leser von seiner Widerlegung wohl nicht befriedigt fühlen. In formeller Hinsicht hebt er hervor, daß das System schon in den Definitionen liegt, aus denen es Sp. nicht sowohl beweist, als nur entwickelt, wobei er allerdings eine unvergleichliche Kraft der Deduktion bewährt (2. Aufl., 37, 47 ff.). Das System ist unbesieglich, wenn man ihm blind seine Prinzipien zugibt; es ist aber ebenso schwach und baufällig, wenn man es von dem Gebiete der bloßen Logik auf das der Tatsachen versetzt (234). Denn mit diesen steht es keineswegs im Einklang. So hat es für das Ich keinen Platz; dieses kann nicht mit Sp. für eine Vielheit von Ideen, für einen bloßen Modus erklärt werden, da es eine reale Kraft, eine lebendige Einheit ist und eine für sich bestehende Realität besitzt (35, 48 f., 111 ff., 235/6, 258 f.). Freilich war es von Sp. ganz konsequent, daß er die Seele in eine Vielheit von Ideen auflöste, da es für den Pantheismus eine Selbständigkeit der einzelnen Dinge nicht geben kann, wenn er nicht Gott in eine bloße Kollektion von Dingen auflösen will (260). Diese Gefahr liegt nun allerdings für den Pantheismus sehr nahe: „Partout il (le panthéisme) est condamné à choisir entre deux alternatives contraires: un Dieu qui est tout, qui absorbe et dévore l'univers et l'humanité ou un Dieu réduit à l'abstraction de l'être, c'est-à-dire un Dieu qui n'est rien" (324). Zwischen diesen beiden Formen schwankt auch der Pantheismus des Sp. und zwar in der Weise einher, daß er in der Hauptsache einen naturalistischen, bisweilen aber auch einen mystischen Charakter an sich trägt; den Widerspruch zwischen beiden Anschauungsweisen hat Sp. nicht überwunden (310). Wie von der Realität und Individualität der endlichen Dinge, so muß der Pantheismus auch von der Realität und Persönlichkeit Gottes Rechenschaft geben; da er das nicht vermag, so erweist er sich deshalb zwar nicht als eine unbedingt falsche, aber doch unbrauchbare Theorie, denn den Glauben an einen persönlichen Gott wird sich der gesunde Menschenverstand nicht nehmen lassen (324, 333 f.).

Wie S., von dessen Kritik ich nicht noch weitere Einzelheiten mitteilen kann, gehören auch Bouillier und Damiron der Schule Cousins an. Im Gegensatz zu B., der sich in der Haupt-

sache auf eine Schilderung des Spin. Systems beschränkt, hat D. in seine Darstellung ziemlich viel kritische Bemerkungen eingeflochten, die im Prinzip denselben Geist atmen wie die Beurteilung Saissets, mit der sie auch im einzelnen sich nahe berühren. Auch von seiner Kritik wird man daher sagen müssen, daß sie trotz des Guten, was sie enthält, eine Widerlegung der pantheistischen Grundgedanken des Spinozismus nicht zu geben vermocht hat; in dieser Beziehung unterschätzt auch D. von seinem theistischen Standpunkt aus die Schwierigkeiten seiner Aufgabe. Durch den Gegensatz, in dem er sich persönlich zu Sp. befindet, läßt sich D. aber durchaus nicht abhalten, die Größe des Mannes und die Bedeutung seines Systems in hohem Maße anzuerkennen. Als Leistung der Abstraktion (comme effort d'abstraction), so meint er, kann die Philosophie Sp.'s nur mit den Analytiken des Aristoteles und der Kritik d. r. V. verglichen werden (194); und von Sp. selbst sagt er, „c'est un prodigieux raisonneur, mais c'est là surtout ce qu'il est; ... et en tout c'est un penseur, sans doute du premier ordre, mais chez lequel néanmoins le logicien domine le métaphysicien, et on peut ajouter, l'égare" (199).

Von einem ganz ähnlichen Standpunkte aus wie die zuletzt genannten Männer, nur nicht so objektiv und viel schroffer beurteilt Nourrisson in der S. 470 erwähnten Schrift die Philosophie Sp.'s. Auch für seine Kritik sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit im Sinne der theistischen Weltanschauung die Leitsterne. Indem er die Lehre Sp.'s zu widerlegen sucht, will er zugleich die Spinozistischen Strömungen bekämpfen, die sich in Frankreich infolge verhängnisvoller Einwirkungen des deutschen Geistes ausgebreitet haben. Auf eine formelle Kritik verzichtet N. (169), obwohl die Ethik voller Fehler steckt (168). „Je me bornerai donc à des observations sommaires, mais, si je ne m'abuse, décisives" (169); „j'opposerai au système la réalité et à des imaginations vaines les lois de la vie" (170). Das System trägt seine Widerlegung in sich selbst (167); man muß erstaunen, daß seine Philosophie überhaupt den Sp. überlebt hat (243). Seine Bedeutung gehört nur der Geschichte an. „Mais, en réservant à Sp. la place qui lui appartient dans l'histoire, reléguons le Spinozisme parmi les lointaines et capitales erreurs des siècles écoulés (!). En philosophie aussi bien qu'en tout le reste, la France n'a qu'à se souvenir d'elle-même. Qu'elle renonce décidément aux traditions allemandes de Sp., pour reprendre et ne plus abandonner les traditions toutes françaises de Descartes" (am Ende).

Eine ziemlich eingehende, die einzelnen Sätze der Reihe nach prüfende Kritik des ersten Teiles der Ethik bietet die Rostocker

Dissertation von Herm. Weise, Über das erste Buch der Ethik des Spinoza (1874); neben Besserem und Gutem enthält diese Abhandlung aber auch gar manches, was weniger gelungen und einiges, was direkt verfehlt ist.

Das Werk von Berendt und Friedländer (S. 59, 371) ist sachlich ohne Bedeutung und trägt zu einer tieferen Einsicht in das Wesen der Spin. Lehre nichts bei, obwohl die Verfasser behaupten, daß erst durch ihre Erläuterungen eine lebensvolle Erkenntnis des Spinozismus gewonnen werde. Die Verdienste, die sie sich selbst um die richtige Auffassung der Spinozistischen Erkenntnislehre in sehr anspruchsvoller Weise zuschreiben, sind gänzlich illusorisch; vieles von dem, wodurch sie unser Verständnis fördern wollen, ist durchaus verfehlt. Dabei wird die historische Bedeutung des Sp. und seiner Philosophie maßlos übertrieben. Die Verfasser wollen zeigen, daß Sp. „der Philosoph κατ' ἐξοχήν ist, daß er mit seiner Philosophie die wahre Erkenntnis der Welt erschlossen, und daß alle Denker vor ihm und nach ihm auf ihn als ihren geistigen Mittelpunkt bezogen werden müssen" (XI). Seine Nachfolger „sind aus den von ihm gezogenen Bahnen in den bleibenden Resultaten ihrer Philosophie nicht herausgetreten, und wo sie es dennoch versuchten, ist es nur auf Kosten der philosophischen Wahrheit geschehen" (XIII). Sp. gab zum ersten Male in der Welt eine wahre Erkenntnis der Natur und aller ihrer uns bekannten Erscheinungen, nachdem Kopernikus, Keppler, Galilei, Newton (!!) die obersten Gesetze erschlossen hatten (166; auch nach S. 231 ist Newton Sp. voraufgegangen). Der eigentliche Kern der Kritik d. r. V. und auch die ganze tr. Ästhetik ist gewissermaßen eine Weiterverarbeitung der Ideen Sp.'s (279). Kants Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter entspricht der Spin. Lehre von existentia und essentia (279). Die tiefsinnige Gedankenreihe über die Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit, die durch Kant, Schelling, Schopenhauer und andere entwickelt worden ist, hat Sp. zuerst in der modernen Philosophie angeregt (256). Aus I, 28 der Ethik „geht aufs deutlichste hervor, daß jene große Erkenntnis, auf welche Schopenhauer mit Recht so hohes Gewicht legt, wonach Zeit, Raum, Kausalität notwendig zusammengehören, als kohärente Eigenschaften der ‚Erscheinung' im Gegensatz zum ‚Ding an sich', Sp. bereits in vollster Bewußtheit zu eigen war". [Allerdings meinen Kant und Schop. diese Lehre idealistisch, während für Sp. „auch die Existenz noch ein reales Element enthält" (127, Anm.). Doch genug. Man sieht deutlich, daß die Verfasser kein Bedenken tragen, historischen Tatsachen in ebenso törichter wie unverantwortlicher Weise Gewalt

anzutun. Im ganzen ist ihr Werk auf das allerentschiedenste zu verurteilen.

Auch die 1897 erschienene Schrift von Grunwald (17, 59) trägt einen in sehr hohem Maße tendenziösen Charakter an sich; dadurch wird ihr wissenschaftlicher Wert leider sehr stark beeinträchtigt, wenn auch keineswegs ganz aufgehoben. Ohne Zweifel hat sich Gr. durch seine Darstellung der Einwirkungen Sp.'s auf das deutsche Geistesleben ein Verdienst erworben; allerdings beschränkt sich dieses Verdienst in der Hauptsache auf die mit großem Fleiß erfolgte Sammlung eines sehr umfangreichen Materials. Dagegen hat der Verfasser auf die Verarbeitung dieses Materials lange nicht die Sorgfalt und Gründlichkeit verwandt, die nötig gewesen wären, um eine gute und zuverlässige historische Darstellung zustande zu bringen. Flüchtige, ungenaue und zweifelhafte Behauptungen finden sich nicht selten. Die Skizze, die im Anfang (4—13) von dem Inhalt des Spin. Systems entworfen wird, ist höchst oberflächlich und auch von dem populären Gesichtspunkt aus, den der Verfasser im Auge hat, ganz ungenügend. Der Hauptmangel des Buches liegt aber in seiner offen zutage tretenden Tendenz, die historischen Wirkungen Sp.'s außerordentlich viel größer erscheinen zu lassen, als sie in Wirklichkeit gewesen sind. Es handelt sich hierbei geradezu um eine bewußte oder doch höchst leichtsinnige Entstellung der historischen Wahrheit, die die schärfste Mißbilligung verdient. „Die Geschichte des Spinozismus ist die Geschichte des modernen Bildungsgedankens", heißt es in der Einleitung (15). Von Leibniz wird behauptet, daß er unwillkürlich zu den Resultaten Sp.'s gekommen ist (38); die absprechenden Urteile L.'s über Sp. teilt der Verfasser bei seiner Schilderung des Verhältnisses beider Denker aber nicht mit (!). Auf Wolfs Kritik wird nicht näher eingegangen, obwohl das doch unbedingt nötig gewesen wäre; daß die Wolfianer so viel an Sp. auszusetzen haben, scheint der Autor nicht verstehen zu können (§ 34). Lessing ist natürlich im Kerne seiner Weltanschauung ein Spinozist (S. 90); aber auch Mendelssohn soll eine enge Beziehung zu Sp. haben (97). Durch Herder wurde die Lehre Sp.'s „für die philosophische Auffassung der Natur und Geschichte fruchtbar gemacht; sein Spinozismus gab die erste Anregung zu exakter Erforschung des Seelenlebens" (111; an späterer Stelle wird unter Hinweis auf J. Müller gesagt, daß sich durch Sp. vor allem die Physiologie und im Anschluß daran die Psychologie verjüngte, 261); Herder bleibt ein Spinozist, auch da, wo er Leibniz folgt, denn er tut dies nur in den Fällen, in denen L. dasselbe wie Sp. lehrt (117). Goethes Prometheus ist nach Gr. das Zauberwort gewesen, „das

den Geist des verschollenen Denkers aus dem Bann eines ganzen Jahrhunderts erlöste" (117). Goethe selbst wird natürlich ganz und gar als Spinozist betrachtet; er „verharrt Zeit seines Lebens auf Sp.'s Standpunkt" (126). Sogar Schiller wird zum Spinozisten gemacht: „Brüderlich neben diesem Kastor (Goethe) unseres nationalen Schrifttums finden wir seinen Pollux an dem Himmel des Spinozismus" (126). Kant soll sich in der Kr. d. Urteilskr. ausführlich (136), Fichte fast überall (in Wirklichkeit an einigen Stellen) mit Sp. auseinandersetzen (156); mit seiner Auffassung der Religion ist Sp. Kant weit voraus (138). „Schleiermachers Werk ist, ähnlich der Leistung Schellings, eine Ausfüllung des Rahmens, welchen Sp. jeder künftigen systematischen Metaphysik vorgezeichnet" (184). Auch Schopenhauers Philosophie erweist sich „als ein Schößling am Stamme des Spinozismus" (248); zwischen der Welt als W. u. V. und dem Hauptwerke Sp.'s besteht eine wesentliche Verwandtschaft (253); dies behauptet der Verfasser, obwohl er naiverweise eine ganze Anzahl kritischer Bemerkungen Sch.'s über Sp. anführt, die ungefähr das Gegenteil beweisen. Endlich mag noch erwähnt werden, daß auch Bismarck von Sp. einen maßgebenden Einfluß erfahren haben soll. M. Busch erzählt in seinem Werke „Unser Reichskanzler" (I, 108), daß sich B. in jüngeren Jahren auch einmal mit Sp. beschäftigt, und daß dessen Weltanschauung damals wahrscheinlich auf ihn eingewirkt hat; auf Grund dieser Mitteilung stellt Gr. die ungeheuerliche Behauptung auf, B. wisse gleich Goethe Sp. Dank, „daß er ihm an dem Scheidewege seines Lebens die rechte Bahn gewiesen" (247). — Im Interesse der Wahrheit muß es ausgesprochen werden, daß man sich bei Gr., bei Berendt und Friedländer und noch in manchem anderen Fall dem bestimmten Eindruck nicht entziehen kann, daß an der Begeisterung für Sp. nationale Gründe einen nicht unbeträchtlichen Anteil haben.

Das neueste, mir bekannte Urteil über Sp. findet sich in der „Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems" von F. Hemann, a. o. Prof. d. Philos. und Päd. in Basel (1908); in diesem Werke wird von dem System Sp.'s gesagt, „es ist ein Gedankengebäude, das an Größe und Hoheit, Festigkeit und Pracht alles weit überragt, was nicht bloß sein Jahrhundert, sondern auch das folgende an Werken des Denkens hervorgebracht hat" (S. 448).

Zu S. 91ff. Für die subjektivistische Auffassung der Attribute als Sp.'s wahre Meinung tritt auch Ulrici, obwohl nicht mit absoluter Bestimmtheit ein (Das Grundprinzip der Philosophie, 1. Teil, S. 45). Falckenberg findet beide Auslegungen einseitig

und gesteht auch der Erdmannschen Ansicht ein gewisses Recht zu (Gesch. d. n. Philosophie, 3. Aufl., 108).

Zu S. 264, Anm. Pollock versteht den Ausdruck in dem von mir vertretenen Sinn; daß sich derselbe auch auf die geistige Welt beziehen sollte, hält er für eine zwar mögliche, aber zweifelhafte Interpretation (Anm. am Schluß von Kap. 5).

Zu S. 270, Anm. 2. Ich zitiere noch folgenden Satz von Willis: „Spinozism, often mistakenly charged with Atheism, has been much more truly characterized as Acosmism, or a system which ignores the world; in which sense it has the Idealism of Berkeley as its proper offspring" (a. a. O., XLI); letztere Bemerkung ist aus sachlichen wie historischen Gründen verfehlt; wenn auch Sp.'s Lehre an sich akosmistisch wäre, so würde doch Berkeleys Standpunkt, der die Realität geistiger Einzelwesen nicht leugnet, davon wesentlich verschieden sein.

Zu S. 387, Anm. Saisset erwähnt zwar den Begriff der „choses fixes et éternelles" (S. 26), spricht sich aber nicht deutlich genug darüber aus. Gebhardt legt seine Auffassung auch in einer der Anmerkungen zu der S. 460 genannten Übersetzung dar (S. 187); beide Male beruft er sich auf den Satz, daß die unendlichen Modi „von aller Ewigkeit gewesen sind und in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben werden" (K. Trakt. I, 9). Diese Bestimmung gilt doch aber ebenso oder erst recht von den Attributen! Wenzel (s. ob. S. 467) bezieht die festen und ewigen Dinge auf die Essenzen der Dinge, indem er einfach behauptet, Sp. habe jene Dinge Essenzen genannt (a. a. O., 65); was er S. 332—340 zur Erläuterung des Gegenstandes sagt, ist sehr unklar.

Zu S. 404, Anm. Die falsche Übersetzung der Stelle vom Hundebiß findet sich auch bei Nourrisson (S. 145).

Was S. 458, Anm. über das Verhältnis des Sp. zu Cartesius gesagt ist, widerspricht nicht der früheren Bemerkung (268) über die Bedeutung, die die Lehre von der Erhaltung der Dinge als kontinuierlicher Schöpfung für die Entstehung der Philosophie Sp.'s gehabt haben mag; denn diese Lehre ist nicht ursprüngliches Eigentum des Cartesius und spielt in seinem System auch nur eine untergeordnete Rolle.

117378

Spinoza, Benedictus de
Philos Erhardt, Franz
S758 Die philosophie des Spinoza im Lichte der
.Ye Kritik.

NAME OF BORROWER.

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Do not remove the card from this Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 18 25 07 005 2